



ایمان و نیکو کانت

# مقیالات

مقدمه ای برای هر مابعد الطبیعه آئینده که به عنوان یک علم عرضه شود

ترجمه

فخر علی خداوند

بمراه با استاذ و نویسنده

ایمانوئل کانت

# مقدمات

مقدمه‌ای برای هر مابعدالطبیعه‌آینده که به عنوان یک علم عرضه شود

ترجمه  
فلاعلی حداد عادل

بمراه با مقدمه و توضیحات



*Prolegomena to any future metaphysics*  
Immanuel Kant  
Manchester University Press, 1971

تمهیدات: مقدمه‌ای برای هر مابعدالطبیعه آینده که به عنوان یک علم عرضه شود  
تألیف ایمانوئل کانت  
ترجمه دکتر غلامعلی حداد عادل  
مرکز نشر دانشگاهی، تهران  
چاپ اول ۱۳۶۷  
چاپ سوم ۱۳۸۴  
تعداد ۱۰۰۰  
حروفچینی: لایوترون مرکز نشر دانشگاهی  
نگارگری: بهزاد  
چاپ: هورخش  
حق چاپ برای مرکز سر دانشگاهی محفوظ است

فهرست‌نویسی پیش از انتشار کتابخانه ملی جمهوری اسلامی ایران

Kant, Immanuel, 1724-1804.	کانت، ایمانوئل، ۱۷۲۴-۱۸۰۴
تمهیدات: مقدمه‌ای برای هر مابعدالطبیعه آینده که به عنوان یک علم عرضه شود	
تهران مرکز نشر دانشگاهی؛ ۱۳۶۷	
شش + ۲۶۲ ص (مرکز نشر دانشگاهی؛ ۲۶۷. فلسفه؛ ۱۶)	
ISBN 964-01-0267-9	
Prolegomena to any future metaphysics	عنوان انگلیسی:
	واژه‌نامه: ص.
	چاپ سوم ۱۳۸۴
۱. مابعدالطبیعه. ۲. شناخت (فلسفه). الف. حداد عادل، غلامعلی، مترجم	
	ب. مرکز نشر دانشگاهی. ج. عنوان.
	B ۲۷۸۷
	کتابخانه ملی ایران

## فهرست

صفحه	عنوان
چهار	یادداشت مترجم بر چاپ سوم
۱	پیشگفتار
۴	شرح حال کانت
۶	نظر کانت دربارهٔ مابعدالطبیعه
۴۰	توضیحاتی دربارهٔ ترجمهٔ تمهیدات
۴۹	غرض کانت از تألیف تمهیدات
۵۳	راهنمای مطالعه
۸۰	شرح رموز و علائم اختصاری

## تمهیدات

۸۳	مقدمه
۹۵	پیشگفتار: در باب خصوصیت هرگونه معرفت متافیزیکی
۱۰۷	مسألهٔ کلی: آیا مابعدالطبیعه اصولاً ممکن است؟
۱۱۱	مسألهٔ کلی: شناخت ناشی از عقل محض چگونه ممکن است؟
	مسألهٔ استعلایی اصلی، بخش اول:
۱۱۷	ریاضیات محض چگونه ممکن است؟
	مسألهٔ استعلایی اصلی، بخش دوم:
۱۳۳	علوم طبیعی محض چگونه ممکن است؟
	مسألهٔ استعلایی اصلی، بخش سوم:
۱۷۳	مابعدالطبیعه، به طور کلی، چگونه ممکن است؟
۱۷۹	جدل عقل محض
۲۰۲	خاتمه و نتیجه: دربارهٔ تعیین مرزهای عقل محض
	حل مسألهٔ کلی تمهیدات:
۲۲۱	مابعدالطبیعه به عنوان یک علم چگونه ممکن است؟
	ضمیمه: در باب اینکه چه می‌توان کرد تا مابعدالطبیعه
۲۲۹	به صورت یک علم واقعیت پیدا کند
۲۴۳	واژه‌نامهٔ انگلیسی به فارسی
۲۵۱	واژه‌نامهٔ فارسی به انگلیسی



## بسمه تعالی

### یادداشت مترجم بر چاپ سوم

اکنون که با وسعت یافتن آموزش فلسفه در سالهای اخیر در ایران و نیز قوت گرفتن مطالعات کانتی در حوزه و دانشگاه تمهیدات به چاپ سوم می‌رسد، مترجم ذکر سه نکته را در این یادداشت ضروری می‌بیند.

نخست یادکرد استاد ارجمند شادروان دکتر یحیی مهدوی و ادای احترام مجدد به اوست که به سال ۱۳۷۹ چشم از جهان فروبست و دوستان را از دیدار خود محروم ساخت. دیگر، ذکر این نکته است که کتابی در شرح تمهیدات با عنوان شرحی بر «تمهیدات» کانت، مقدمه‌ای به فلسفه انتقادی تألیف ماکس آپل (Max Apple) با ترجمه‌ای درست و استوار به قلم آقای دکتر محمدرضا حسینی‌بهشتی به سال ۱۳۷۵ از سوی مرکز نشر دانشگاهی به چاپ رسیده که هر چند شامل شرح همه تمهیدات کانت نیست و تنها بخش «تحلیل استدلالی» یعنی بندهای اول تا سی و نهم را دربرمی‌گیرد می‌تواند برای خوانندگان این کتاب سودمند باشد.

در پایان همین کتاب به ابتکار مترجم، ترجمه مقاله انتقادی گاروه (که نام او در تمهیدات به صورت «گارو» آمده) با تلخیص فدر درج شده و نامه گاروه به کانت و پاسخ کانت به گاروه و نقد اولیه گاروه پیش از تلخیص فدر نیز ترجمه و چاپ شده است. مطالعه این چند مقاله به درک بهتر «ضمیمه» ای که کانت در پایان تمهیدات در پاسخ به نقد «کریستین گاروه» آورده کمک خواهد کرد (رک: یادداشت مترجم انگلیسی تمهیدات ذیل صفحه دوم این ضمیمه) نقد دیگری نیز به قلم والد به نقل از روزنامه دانشوران گوتا که در سال ۱۷۸۲ منتشر شده، در همین کتاب ترجمه و درج شده است.

سدیگر تصحیح یک اشتباه است. شهر کونیگزبرگ که زادگاه کانت بوده و آرامگاه وی نیز در آن قرار دارد برخلاف آنچه در چاپهای اول و دوم کتاب در شرح حال کانت آمده در آلمان قرار ندارد. این شهر که در زمان کانت به امپراتوری پروس شرقی تعلق داشته در جنگ جهانی دوم به تصرف روسیه درآمده و امروزه نیز با نام «کالی‌نین‌گراد» جزو متصرفات این کشور است.

آنچه نباید فراموش شود سپاسگزاری از استادان و دانشجویان فلسفه و طلاب حوزه‌های علمیه است که به تمهیدات اقبال نشان داده‌اند و تشکر از مرکز نشر دانشگاهی که آن را منتشر کرده است.

# بسم الله الرحمن الرحيم

## پیشگفتار

در فلسفه جدید اروپا که با دکارت آغاز می شود مسأله «شناخت» یا بحث «معرفت» در مقایسه با فلسفه قرون وسطی و یونان بسی بیشتر از سایر مباحث مورد توجه فیلسوفان قرار گرفته و مهمتر محسوب شده است. در میان این فیلسوفان، هیچ کس مانند «ایمانوئل کانت» این مسأله را به جد نگرفته و به اندازه وی درباره آن به صورت منظم و مفصل بحث نکرده است. فلسفه کانت یکی از ارکان فلسفه جدید مغرب زمین است و آشنایی با این فلسفه در حقیقت آشنایی با بینش يك فیلسوف بزرگ درباره يك مسأله مهم فلسفی در يك دوران سرنوشت ساز تاریخ فلسفه است. علاوه بر این، از آنجا که فلسفه کانت با عنایت تام به مشکلات فیلسوفان عقلی مذهب و تجربی مذهب در بحث معرفت بوجود آمده، فهم فلسفه وی ما را در فهم آن مشکلات و در نتیجه در آگاهی از آراء و مناقشات فلاسفه قبل از او مدد می رساند. همچنین از آن جهت که کانت با فلسفه مستقل و بدیع خود طرحی نو در افکنده و راهی نو پیش چشم آیندگان گشوده است، آشنایی با فلسفه او زمینه مناسبی برای درک مسیر بعدی فلسفه اروپا و تحولات آن در دوران پس از وی محسوب می شود. در يك کلام، فلسفه کانت به قلعه ای بنا شده بر کوهی بلند می ماند که هر که بدان راه یابد نه فقط با ساختمان و نظم و مهندسی خود آن قلعه آشنا می شود بلکه می تواند از فراز آن به اطراف و جوانب بنگرد و با فلسفه های قبل و بعد از کانت نیز آشنا شود.

فلسفه نقادی کانت به دو بخش اصلی «نظری» و «عملی» تقسیم می شود. در هر دو بخش، دو کتاب درجه اول و مفصل و دو کتاب درجه دوم و مختصر از کانت بجا مانده و بالنسبه به سایر آثار او شهرت بیشتر یافته است. دو کتاب «نقد عقل محض» و «نقد عقل عملی»، کتابهای اصلی و عمده این دو بخش و دو کتاب «پروله گومنا» (*Prolegomena*) و «مبانی ما بعدالطبیعه اخلاق» به ترتیب کتابهای درجه دوم و مختصر بخشهای نظری و عملی فلسفه نقادی محسوب می شوند. کتاب حاضر که ما عنوان «تمهیدات» را برای آن انتخاب کرده ایم ترجمه فارسی کتاب «پروله گومنا»ی کانت است که پس از کتاب مشهور و مفصل «نقد عقل محض»، دومین مرجع و مأخذ فلسفه نظری کانت محسوب می شود.

شاید گاهی این نکته به خاطر بعضی از خوانندگان خطور کرده باشد که ترجمه آثار فلسفی سنگین و دشوار به زبان فارسی چه ضرورتی دارد و آیا بهتر نیست اهل علم و فلسفه، خود با

احاطه بر زبانهای خارجی، مستقیماً به آن آثار مراجعه و از آنها استفاده کنند؟ پاسخ ما به این سؤال اینست که مراجعه مستقیم طالبان علم و حکمت به آثار و منابع اصیل و اصلی البته مفید و ضروری است، لکن تسلط بر زبان خارجی، آن هم نه يك زبان، بلکه چند زبان برای همه علاقه‌مندان به فلسفه حاصل نمی‌شود و ترجمه متون، دست کم از این حیث لازم می‌آید و سودمند می‌افتد. اما این تنها دلیل ضرورت ترجمه منابع و مآخذ مهم فکری و فرهنگی از زبانهای دیگر به زبان فارسی نیست. نکته مهمتر دیگری که در مواجهه با فلسفه‌های غربی باید مورد توجه قرار گیرد اینست که آیا اصولاً می‌توان بدون داشتن يك زبان فلسفی، به تفکر فلسفی راه یافت و آیا يك تفکر فلسفی می‌تواند بدون اسکان و استقرار در زبان يك قوم، توسط آنان جذب و هضم شود؟ حقیقت اینست که آنچه ترجمه آثار فلسفی را به زبان فارسی ایجاد می‌کند امری فراتر از عدم تسلط افراد بر زبان خارجی است و در واقع يك ضرورت فرهنگی است. ما که از سنت و سابقه‌ای هزار ساله در تفکر فلسفی به زبان فارسی برخورداریم اگر با بسط و تجهیز همان زبان فلسفی به سراغ فلسفه‌های دیگر نرویم آن فلسفه‌ها همواره برای ما بیگانه خواهند ماند و در خانه ذهن ما مسکن نخواهند گزید و نخواهیم توانست تلقی درست و درک صحیحی از آنها داشته باشیم.

در این فرصت اشاره‌ای به انواع مطالب این کتاب و ترتیب درج آنها مناسب بنظر می‌رسد. کتاب مرکب از دو بخش است، بخشی ترجمه «پروله گومنا»، و بخشی دیگر مجموعه مقدمه‌ها و مقالات افزوده مترجم است. عناوین این بخش به استثنای پیشگفتار حاضر از این قرار است:

شرح حال کانت

نظر کانت درباره مابعدالطبیعه

توضیحاتی درباره ترجمه «تمهیدات»

غرض کانت از تألیف «تمهیدات»

راهنمای مطالعه

شرح رموز و علائم اختصاری

واژه‌نامه انگلیسی به فارسی

واژه‌نامه فارسی به انگلیسی

از این هشت فقره، شش فقره اول قبل از ترجمه متن «تمهیدات» و واژه‌نامه‌ها بعد از آن قرار گرفته است. «نظر کانت درباره مابعدالطبیعه» مقاله مفصلی است که خواننده را به طور کلی با اصول فلسفه نظری کانت و وجهه نظر او در خصوص مابعدالطبیعه آشنا می‌سازد. اطلاعات

مربوط به متن انگلیسی مورد ترجمه و شیوه و روش مترجم در «توضیحاتی درباره ترجمه تمهیدات» بیان شده و جایگاه «تمهیدات» در فلسفه کانت و خصوصاً مقایسه روش کانت در این کتاب با روش وی در کتاب «نقد عقل محض» در «غرض کانت از تألیف تمهیدات» توضیح داده شده است. «راهنمای مطالعه» که ترجمه‌ای است از افزوده‌های «پیترو لوکاس»، مترجم انگلیسی کتاب، مطلب نسبتاً مفصلی است که خود شامل «مقایسه ساختار تمهیدات با کتاب نقد عقل محض» و «جدول اصطلاحات خاص» و «فهرست تفصیلی تمهیدات» است و می‌تواند خواننده را در تسلط بر کتاب یاری رساند.



پایان بخش این پیشگفتار سپاسگزاری از استاد ارجمند، جناب آقای دکتر یحیی مهدوی است. این ترجمه به اشارت ایشان آغاز شد و با نظارت ایشان به انجام رسید. راهنمایی‌های استادانه و مشفقانه توأم با بزرگواری و بردباری ایشان، چراغ راهی بوده است که روشنی آن، همیشه در خاطر و خاطره مترجم باقی خواهد ماند.

سپاس از مرکز نشر دانشگاهی نیز بر مترجم فرض است. چاپ این کتاب دشوار بود و لزوم استفاده از انواع حروف فارسی و لاتین در مقدمه‌ها و متن و انواع پانوشتهای فراوان متعلق به کانت و مترجم انگلیسی و مترجم فارسی، مراحل مقدماتی چاپ را چنان سنگین کرده بود که اگر مؤسسه‌ای مانند «مرکز نشر دانشگاهی»، که وجهه همت خود را گسترش و تقویت انتشارات علمی و فرهنگی در کشور می‌داند، نبود قطعاً این کتاب بدین صورت که هست در اختیار خوانندگان قرار نمی‌گرفت.

دوست عزیز، آقای دکتر نصرالله پورجوادی، مدیر محترم مرکز نشر دانشگاهی و آقای مجتبی نوری، مدیر تولید آن مرکز، با ملاحظه اشتغالات و گرفتاریهای فراوان مترجم که مانع تسریع در چاپ بود با حوصله بسیار به چاپ منقح کتاب علاقه نشان دادند و مخصوصاً آقای محمد سعید حنائی کاشانی، در تصحیح نمونه نهایی کتاب، با دقت فراوان خود، بر فایده و صحت آن افزودند. برادر مکرم، آقای بهاء‌الدین خرمشاهی نیز ترجمه را قبل از چاپ مطالعه فرمودند و در آن با حسن نظر و عین عنایت نگر بستند. مترجم از همه آنان تشکر می‌کند و یقین دارد علاقه‌مندان به آثار فلسفی نیز، اگر از «تمهیدات» بهره‌ای حاصل کنند در این سپاسگزاری با وی همراهی خواهند بود.

چهاردهم اسفندماه شصت و شش

غلامعلی حداد عادل

## شرح حال کانت

ایمانوئل کانت به سال ۱۷۲۴ میلادی برابر با ۱۱۰۳ هجری شمسی در کونیگزبرگ<sup>۱</sup>، از شهرهای پروس شرقی آن زمان، به دنیا آمد و به سال ۱۸۰۴ میلادی (۱۱۸۳ هجری شمسی) در همان شهر درگذشت. پدرش مردی سراج بود و زندگانی ساده‌ای داشت. کانت در خانواده‌ای مسیحی بدنیا آمد که چون تابع تعالیم فرقه خاصی از پروتستانها بودند به پرهیزگاری و رعایت قواعد اخلاقی مواظبت و مراقبت داشتند. تحصیلات مقدماتی وی از ۱۷۳۲ تا ۱۷۴۰ در مدرسه به انجام رسید و در این مدت زبانهای یونانی و لاتین را به خوبی فراگرفت. در ۱۷۴۰ وارد دانشگاه شد و در موضوعات مختلفی مانند فلسفه و منطق و ریاضیات و فیزیک و نجوم به تحصیل پرداخت و در ۱۷۵۵ درجه دکتری گرفت. در طول این مدت، چند سالی را برای امرار معاش به آموزگاری و معلمی سرخانه گذراند و چند سالی نیز در سمت دانشیاری در دانشگاه کونیگزبرگ تدریس کرد و سرانجام به سال ۱۷۷۰ در کرسی منطق و مابعدالطبیعه، مقام استادی یافت.

دوران حیات علمی و فکری کانت را می‌توان به دو مرحله مشخص و متمایز قبل و بعد از فلسفه نقادی تقسیم کرد. سال ۱۷۷۰، تقریباً پایان مرحله اول و آغاز مرحله فلسفه نقادی اوست. در مرحله قبل از فلسفه نقادی، کانت عمدتاً پیرو فلسفه لایب نیتس (۱۷۱۶-۱۶۴۶) بود و صورتی از آن را که توسط فیلسوف آلمانی دیگری به نام ولف (۱۷۵۴-۱۶۷۹) تدوین و تنظیم شده بود تدریس می‌کرد. در این مرحله، کانت که به شدت تحت تأثیر فیزیک نیوتنی قرار گرفته بود علاوه بر تألیف کتب و رسالاتی در فلسفه به مطالعات و تألیفات علمی نیز اشتغال می‌ورزید. رساله‌ای درباره آتش و کتابهایی تحت عنوان تاریخ عمومی طبیعی و نظریه افلاک از جمله تألیفات علمی وی در این دوره از زندگی است.

از سال ۱۷۷۰ به بعد، فلسفه نقادی، که پیش از آن نیز جوانه‌هایی از آن در تفکر فلسفی

وی رخ نموده بود، به صورت يك نظام فلسفی مشخص در ذهن او شکل گرفت و از این پس بود که کانت به عنوان فیلسوفی مستقل و صاحب مکتبی بدیع در فلسفه، قد علم کرد. نخستین محصول این مرحله تفکر فلسفی کانت، که کتاب نقد عقل محض او بود دیر به دست آمد. کانت تقریباً دوازده سال در کار طراحی این بنای عظیم بود هر چند تألیف آن را در مدتی قریب به چهار ماه به پایان رسانید. این نخستین اثر که به سال ۱۷۸۱ به رشته تحریر درآمد در عین حال مهمترین کتاب وی نیز هست. در این کتاب، کانت، طرح نوی را که در فلسفه در انداخته و خود آن را انقلابی کپرنیکی در فلسفه نام نهاده عرضه کرده است.

پس از ۱۷۸۱، کانت سایر آثار فلسفی خود را که تماماً مانند شاخه‌هایی روئیده بر پایه فلسفه نقادی او بود تألیف کرد. در ۱۷۸۳ کتاب تمهیدات و در ۱۷۸۵ مبانی اساسی فلسفه اخلاق را منتشر ساخت. مبادی مابعدالطبیعه علوم طبیعی در ۱۷۸۶ و نقد عقل عملی و تحریر ثانوی نقد عقل محض در ۱۷۸۸ انتشار یافت. در ۱۷۹۰ نقد قوه حکم و در ۱۷۹۳ دین در محدوده صرف عقل و در ۱۷۹۷ یعنی يك سال پس از بازنشستگی و ترك تدریس در دانشگاه، فلسفه اخلاق را تألیف کرد و علاوه بر اینها، آثار فلسفی دیگری پدید آورد و حتی در این مرحله نیز از تألیف کتب و رسالات مربوط به علوم طبیعی باز نایستاد.

کانت، با فلسفه نقادی خویش فلسفه غرب را به مسیر دیگری کشانید. تأثیر او در مابعدالطبیعه، کلام، فلسفه اخلاق و فلسفه علم انکارناپذیر است و متفکران اروپایی در هیچ يك از این شاخه‌های معرفت نتوانسته‌اند اندیشه او را نادیده انگارند.

در احوال و اوصاف شخصی کانت سخن بسیار گفته‌اند و مخصوصاً نظم و انضباط عملی و صداقت و وظیفه‌شناسی اخلاقی او را ستوده‌اند. او در اخلاق، عملاً اعتقاد راسخ خود را به اصول فلسفه اخلاق خویش آشکار می‌ساخت و نظم و انضباط عملی او یادآور نظم فکری و قدرت ذهنی وی در تنظیم و سازماندهی اندیشه‌هایش بود. کانت هیچگاه ازدواج نکرد و از زادگاه خویش نیز قدم بیرون نهاد، با این حال اطلاعات او از تاریخ و جغرافیا و از اوضاع و احوال کشورهای دیگر موجب تعجب دیگران بود. مجلس درس و بحث او را دلپذیر توصیف کرده‌اند و از توانایی او در تدریس و تفهیم سخنها گفته‌اند.

کانت، از جمله متفکران و فیلسوفانی بود که عظمت شخصیتش حتی در زمان حیات او بر معاصرانش معلوم گشته بود و نه تنها اهل علم و شاگردان و دوستان او، بلکه همشهریان و هم‌میهنانش نیز برای وی احترامی خاص قائل بودند. این فیلسوف کوتاه قد لاغر اندام و ضعیف‌الجثه، در عالم فکر و فرهنگ غرب، صاحب قامتی بلند و مقامی عظیم و سلطه‌ای سنگین است.



## نظر کانت دربارهٔ مابعدالطبیعه

من لازم دیده‌ام شناخت را کنار  
زنم تا برای ایمان جا باز کنم<sup>۱</sup>  
کانت

پیش از آنکه نظر کانت را دربارهٔ مابعدالطبیعه بیان کنیم لازم است مختصری به اهمیت مابعدالطبیعه در نظر کانت و میزان اهتمام و توجهی که وی نسبت به مابعدالطبیعه داشته است اشاره کنیم. این اشاره از آن جهت لازم است که بعضی از شارحان آثار کانت و مخصوصاً برخی از مفسران جدید تحصیلی مذهب او چنان وانمود می‌کنند که مسأله اصلی و مهمی که وجهه نظر و همت کانت بوده، نه مابعدالطبیعه بلکه مبحث شناسائی بوده و غرض اصلی کانت فراهم آوردن فلسفه‌ای برای تحکیم مبانی ریاضیات و علوم بوده است و توجه او را به مابعدالطبیعه باید امری فرعی و ثانوی محسوب کرد. به اعتقاد اینان در میان آثار کانت، کتاب اصلی او نقد عقل محض و در آن کتاب، مبحث اصلی همانا گفتار او دربارهٔ حسیات استعلایی و تحلیل استعلایی است و مباحث مربوط به جدل استعلایی که در این کتاب آمده و نیز کتاب نقد عقل عملی وی در حقیقت در حکم ذیل و حاشیه‌ای بر متن سخنان او دربارهٔ شناسائی است.

چنین تفسیری از فلسفه کانت، به اعتقاد ما، بر خلاف نظر خود کانت است. آنچه از مجموع آثار کانت در دوره نقادی مستفاد می‌شود اینست که وی به شدت تحت تأثیر بحران مابعدالطبیعه در روزگار خویش بوده و کوشیده است تا این بحران را برطرف سازد. پیروزیهای علوم ریاضی و طبیعی و مخصوصاً پیدایش فیزیک نیوتنی زمینه‌ساز و بلکه عامل مهم ظهور این بحران بوده است. درحالی که اصحاب مدرسه با قیل و قال خویش مباحث کهن را تکرار می‌کنند و راه به جایی نمی‌برند و فیلسوفان جدید نیز به جای آنکه گاهی از کار فرو بسته مابعدالطبیعه بگشایند آن را فرو بسته‌تر و آشفته‌تر کرده‌اند فیزیکدانان

توانسته‌اند بدون استعانت از مابعدالطبیعه و با استفاده از ریاضیات، در سراسر عرصهٔ عالم محسوس به نتایجی قطعی دست یابند و دانشمندی مانند نیوتن توانسته است بی‌چون و چرا با اعمال ریاضیات بر طبیعت هم افتادن يك سیب از درخت و هم نیفتادن ماه را از آسمان، توجیه و تبیین کند. آن ناکامیها و آن بحثهای جدال انگیز در مابعدالطبیعه و این پیروزیها و نتایج عام القبول علم در زمانهٔ کانت، منشأ سؤالاتی از این قبیل شده است که: چرا مابعدالطبیعه، که مدعی است تبیین مبانی علوم و تأسیس روشهای علوم به دست اوست در ایجاد تحول مثبت علمی و در پدید آمدن پیروزیهای درخشان علم سهمی نداشته و چرا نمی‌تواند اساس فلسفی علوم طبیعی جدید را توجیه و تبیین کند؟ و بالاخره حال که چنین است چه ضرورتی دارد که ما در خارج از عرصهٔ علم به معرفت دیگری معتقد باشیم و به اموری از قبیل وجود خدا و جهان دیگر و آزادی اراده و بقای نفس که در علم اثبات نمی‌شود و قابل تجربهٔ مادی و محسوس نیست به چشم امور واقعی بنگریم؟

کانت همانند بسیاری از متفکران هم‌روزگار خویش در برابر چنین سؤالاتی قرارداد داشت و می‌خواست برای آنها پاسخی پیدا کند. مسألهٔ اصلی کانت، مسألهٔ مابعدالطبیعه است. او از مقایسه وضع علم با مابعدالطبیعه و از مشاهدهٔ سرگردانی و افلاس مابعدالطبیعه در مقابل رواج و رونق بازار علم، سخت نگران است. نگرانی او از آن جهت است که می‌بیند اغراض اصلی و غایات قصوای مابعدالطبیعه، یعنی وجود خدا و اختیار و خلود نفس در معرفت بشری به شکست دچار شده و روبه انزوای رود و اخلاق چون علمی نیست و نمی‌تواند باشد متزلزل گشته است، اینست که به صورتی جدی مابعدالطبیعه را، به نحوی که تا روزگار او معمول و مرسوم بوده، به سؤال می‌کشد و مورد تردید قرار می‌دهد و می‌کوشد تا آن عیب اصلی و بنیادی مابعدالطبیعه را که موجب شده مابعدالطبیعه دچار ورشکستگی شود پیدا کند. او خود در نخستین صفحهٔ تمهیدات می‌گوید:

قصد من آن است که همه کسانی را که مابعدالطبیعه را درخور تحقیق و اعتنا می‌دانند به این حقیقت معتقدسازم که قطعاً واجب است کار خویش را موقتاً متوقف سازند و هر آنچه تاکنون شده ناشده انگارند و مقدم بر هر امری ببینند که آیا اصولاً ممکن است علمی چون مابعدالطبیعه وجود داشته باشد؟

اگر مابعدالطبیعه، خود علم است چرا مانند علوم دیگر قبول عام و دائم نیافته است و اگر علم نیست چه شده است که همواره به صورت علم متظاهر بوده و ذهن آدمی را با امیدهایی که هرگز نه قطع می‌گردد و نه بر آورده می‌شود معطل ساخته است؟... درحالی که همهٔ علوم دیگر بی‌وقفه قدم در راه توسعه و

پیشرفت دارند این به مسخره می ماند که ما، در علمی که خود را حکمت محض می خواند و همگان [نیز] آن را لسان الغیب می پندارند و حل معمای خویش از آن می طلبند بی آنکه قدمی فرا پیش نهیم دائماً گرد يك نقطه می چرخیم.

باردیگر در آغاز بند چهارم تمهیدات، آنجا که می پرسد آیا مابعدالطبیعه اصولاً ممکن است؟ بدین نکته اشاره می کند و می گوید:

اگر مابعدالطبیعه واقعاً به صورت يك علم در آمده بود؛ اگر ما می توانستیم بگوییم: این است مابعدالطبیعه و شمار است آموختن آن، و حقیقت آن از خود آن بر شما به نحوی قاطع و پایدار ثابت خواهد شد، در آن صورت چنین پرسشی لازم نبود و تنها پرسشی که باقی می ماند این بود که مابعدالطبیعه چگونه ممکن شده است و عقل چگونه باید آن را تحصیل کند. اما... هیچ کتاب واحدی وجود ندارد که بتوان آن را آن گونه که می توان کتاب اقلیدس را عرضه کرد، نشان داد و گفت: این مابعدالطبیعه است و اینجاست که می توانید به غایت قصوای این علم، یعنی به شناخت وجود اعلی و عالم عقبی که با اصول عقل محض مبرهن گشته است نائل آئید<sup>۱</sup>

کانت، آنجا که می خواهد افلاس و درماندگی مابعدالطبیعه را بیان کند، می نویسد:

هر فن کاذب و هر حکمت باطلی سرانجام روزگارش به سر می رسد و در نهایت خود موجب فتنای خود می شود و همان نقطه اوج ترقی آن آغاز انحطاط آن است. دلیل آنکه چنین لحظه ای برای مابعدالطبیعه فرارسیده است، وضعی است که مابعدالطبیعه - در مقایسه با شور و شوقی که نسبت به آموختن سایر علوم ابراز می شود - در میان همه اقوام با فرهنگ پیدا کرده است. در نظام قدیمی تحصیلات دانشگاهی ما، هنوز سایه ای از مابعدالطبیعه باقی مانده است، البته گهگاه یکی از فرهنگستانهای علوم، با تقدیم جوائزی این و آن را به پژوهشی در آن برمی انگیزد، لکن دیگر کسی آن را در زمره علوم معتبر محسوب نمی کند و هر کس می تواند خود قضاوت کند که اگر یکی از اهل علم را عالم بزرگ مابعدالطبیعه لقب دهند وی این ستایش ناشی از

حسن نیت را، که هیچ کس بر آن حسد نمی برد، چگونه تلقی خواهد کرد<sup>۱</sup> همین معنا را با لحنی شاعرانه تر و عاطفی تر در ابتدای پیشگفتار طبع دوم نقد عقل محض بیان می کند و می گوید:

روزگاری بود که مابعدالطبیعه را ملکه همه علوم لقب داده بودند، و اگر آمال را بجای اعمال محسوب کنیم الحق می باید او را به سبب اهمیت وظائف خطیری که بر عهده گرفته شایسته این عنوان افتخار آمیز بدانیم، اما اکنون تغییر احوال زمانه او را به خواری افکنده است و بی بی بیچاره از یادرفته ای است که همچون هکوبا مویه کنان ناله سر می دهد که:

دریغا روزگار سر بلندی، که به پسران و دختران بسیار و به شوی خویش پشتگرم بودم، حالیا رانده و مسکین و غریبم<sup>۲</sup>

باری، کانت که شاهد چنین وضع رقت باری است می خواهد با فلسفه نقادی خود، نه تنها فیزیک نیوتنی را بر اساس فلسفه توجیه کند و مبانی فلسفی آنرا استوار سازد بلکه مهمتر از آن می خواهد حد آن را معلوم سازد و علم را که فراتر از حد خویش رفته به قول خود پس زند تا جایی برای ایمان باز کند. مشکل کانت تنها مسئله شناسایی و تحکیم پایه های علم نبوده است، سؤالاتی که ذهن او را به خود مشغول می داشته به اعتراف خود او اینهاست که:

چه می توانم بدانم؟

چه باید بکنم؟

چه امیدی می توانم داشته باشم؟

انسان چیست؟<sup>۳</sup>

و در یک کلام او می خواسته است تا هم مسئله شناسایی و علم و هم اخلاق و اثبات وجود خدا و اختیار و خلود نفس را یکجا و در یک نظام فلسفی، که همان فلسفه نقادی است حل کند.

۱. تمهیدات، ذیل عنوان «مابعدالطبیعه به عنوان یک علم چگونه ممکن است؟»

۲. پیشگفتار طبع اول نقد عقل محض (الف IX)، هکوبا ملکه ترویا همسر پریاموس که شاه آن سرزمین بوده است.

۳. برگرفته از نامه کانت در سال ۱۷۹۳ به Stüdlin، به نقل از:

## چرا مابعدالطبیعه، به عنوان يك علم، ممکن نیست؟

برای ورود در این بحث نخست لازم است مابعدالطبیعه و علم را از نظر کانت تعریف کنیم.

### مابعدالطبیعه چیست؟

مابعدالطبیعه برای کانت يك معنی عام و يك معنی خاص دارد. معنی عام آن را خود در پیشگفتار طبع دوم نقد عقل محض بدین گونه بیان می کند:

مابعدالطبیعه علم عقلی نظری کاملاً مستقلی است که از همه تعلیمات تجربی فراتر می رود و... صرفاً مبتنی بر مفاهیم است<sup>۱</sup>

بدین معنی، مابعدالطبیعه برای کانت عرضه منظم کل معرفت فلسفی است که به وسیله قوه عقل محض قابل حصول باشد پنداست که با این معنی عام و شامل، خود فلسفه نقادی را نیز می توان جزئی از مابعدالطبیعه و یا مقدمه لازم آن محسوب کرد.

کانت، مابعدالطبیعه را، بدین معنی که ذکر شد، نه تنها ناممکن نمی داند بلکه کار تحقیق و نقادی خود را نیز يك تحقیق مابعدطبیعی می نامد. اما معنی خاص مابعدالطبیعه را کانت خود چنین ذکر می کند:

در مابعدالطبیعه، نه تنها مفاهیم طبیعت، که همواره در تجربه مورد استفاده قرار می گیرد<sup>۲</sup>، بلکه مفاهیم محض عقل نیز، که هرگز از هیچ تجربه ممکن نیست، مورد نظر است و آن مفاهیمی است که واقعیت عینی (یعنی موهوم صرف نبودن) آنها و تصدیقاتی است که صحت و سقم آنها هرگز با هیچ تجربه ای نمی تواند تأیید یا کشف گردد، مضافاً بر این که غرض اصلی از مابعدالطبیعه نیز همین قسمت آن است و جز آن هر چه هست وسیله ای برای نیل بدان است<sup>۳</sup>

می توان گفت که مابعدالطبیعه همواره به نحو مقدم بر تجربه (a priori) با مفاهیم عقلی محض سرو کار دارد و آنچه کانت در پی اثبات آن است این است که مادام که این مفاهیم عقلی محض بتواند مورد استفاده تجربی داشته باشد مابعدالطبیعه به عنوان يك علم ممکن

۱. نقد عقل محض، پیشگفتار طبع دوم، ب XV.

۲. این بخش از مابعدالطبیعه را که به مفاهیم محض مورد استفاده در طبیعت مربوط می شود، کانت مابعدالطبیعه عالم طبیعت (metaphysics of nature) می نامد.

۳. تمهیدات، بند چهارم.

است، اما آنجا که این مفاهیم ناظر به متعلقاتی فوق حس و فراتر از تجربه باشد مابعدالطبیعه به عنوان علم ممکن نیست. لکن باید دانست که کانت، مابعدالطبیعه را به همین معنای اخیر، هر چند به عنوان يك علم ممکن نمی داند، به عنوان استعداد و تمایل طبیعی در انسان موجود می داند و آن را به عنوان امر اجتناب ناپذیری که همواره با بشر همراه بوده و همراه خواهد بود تصدیق می کند.

### علم چیست؟

از نظر کانت علم، معرفتی است که واجد قضایای تألیفی مقدم بر تجربه باشد و هر معرفتی که چنین نباشد علم نیست، زیرا قضایای تحلیلی از آن جهت که توضیح و تحلیل معانی و مفاهیم مندرج در خود مفهوم است مفید اطلاع تازه ای نیست. این قضایا صرفاً مبتنی بر اصل امتناع تناقض است و رعایت این اصل به معنی دانش افزایی نیست بلکه فقط از عدم مخالفت ذهن با خود ذهن حکایت می کند. اما قضیه تألیفی مؤخر از تجربه (a posteriori) نیز نمی تواند مقوم معرفت علمی باشد زیرا اگرچه این گونه قضایا به علت تألیفی بودن، اطلاع تازه ای به دست می دهد به لحاظ آنکه مأخوذ و مستفاد از تجربه حسی است نمی تواند کلی و ضروری باشد و آنچه کلی و ضروری نباشد داخل در معرفت علمی نیست و نمی تواند پایه و اساس يك علم قرار گیرد و لکن قضایای تألیفی مقدم بر تجربه، از آن حیث که تألیفی اند مفید اطلاع تازه و از آن حیث که مقدم بر تجربه اند واجد ضرورت و کلیت اند.

اکنون می توان گفت که مابعدالطبیعه، بدان نحو که هست و مورد اعتقاد و توجه اصحاب مدرسه و جزم اندیشان است مدعی است که واجد قضایای تألیفی مقدم بر تجربه است (اگرچه این ادعا بدین صورت و در قالب اصطلاح قضایای تألیفی مقدم بر تجربه بیان نمی شود) و نظر کانت نیز این است که مابعدالطبیعه اگر بخواهد به عنوان يك علم مفید یقین ممکن باشد، علمی که از قضایای آن شناختی فراتر از تحلیل موضوع حاصل شود و آن شناخت نیز کلی و ضروری باشد، باید واجد چنین قضایایی باشد، حال باید دید آیا واقعاً چنین است؟

### رابطه مابعدالطبیعه با قضایای تألیفی مقدم بر تجربه

بنابر آنچه گذشت می توان گفت سرنوشت مابعدالطبیعه یکسره در گرو آن است که در آن حصول قضایای تألیفی مقدم بر تجربه، ممکن باشد. کانت خود می نویسد:

برجاماندن مابعدالطبیعه یا فرو ریختن آن، و بالنتیجه موجودیت آن، یکسره در



گروحل این مسأله است... بنابراین همه متعاطیان مابعدالطبیعه، مادام که پاسخ رضایت بخشی بدین پرسش که شناسانیهای تألیفی مقدم بر تجربه چگونه ممکن است نداده اند رسماً و قانوناً از سمت خود معلقند، چرا که اینان اگر از جانب عقل محض چیزی برای عرضه به ما آورده اند، اعتبار نامه‌ای که می‌باید ارائه دهند تنها در همین پاسخ نهفته است. در غیر این صورت انتظاری جز این نباید داشته باشند که مردم عاقلی که این همه فریب آنان را خورده اند، بی آنکه به دستاورد آنان نظری اندازند جملگی از آنان روی برتابند... می‌توان گفت که تمامی فلسفه استعلایی که مقدمه ضروری هر مابعدالطبیعه‌ای است جز حل کامل همین مسأله‌ای که اینجا مطرح شده نیست<sup>۱</sup>

### قضایای تألیفی مقدم بر تجربه چگونه ممکن است؟

امکان علمی بودن مابعدالطبیعه و به عبارت دیگر امکان وجود مابعدالطبیعه به عنوان يك علم، منوط به امکان قضایای تألیفی مقدم بر تجربه است. اکنون باید پرسید قضایای تألیفی مقدم بر تجربه خود چگونه ممکن است؟ کانت در تمهیدات برای پاسخ به این سؤال از روش تحلیلی یا چنانکه خود اصطلاح می‌کند از روش بازگشتی استفاده می‌کند، بدین معنی که ابتدا وجود چنین قضایایی را اثبات می‌کند، آنگاه با مسلم گرفتن وجود آنها، درصدد کشف سرّ امکان آنها برمی‌آید.

کانت معتقد است که ما با دو حوزه از شناسایی مواجهیم که بالفعل موجود و معتبرند و واجد قضایای تألیفی مقدم بر تجربه هستند، پس می‌توانیم تحقیق کنیم که شرط امکان این گونه قضایا در این دو حوزه چیست و از اینجا پس از کشف این شرط، ببینیم آیا مابعدالطبیعه می‌تواند این شرط را تأمین کند و بالنتیجه می‌تواند واجد قضایای تألیفی مقدم بر تجربه باشد؟

### ریاضیات محض چگونه ممکن است؟

نخستین حوزه شناسایی واجد قضایای تألیفی مقدم بر تجربه، ریاضیات است. کانت خود، ریاضیات را چنین توصیف می‌کند:

اینک مائیم و شناسایی عظیم و مسلمی که وسعت میدان آن هم اکنون تحسین- انگیز است و در آینده نیز امید می رود گسترشی نامحدود داشته باشد، شناختی که تماماً واجد یقین قطعی یعنی واجد ضرورت مطلق است و لذا بر هیچ مبنای تجربی استوار نیست، محصول عقل محض است و مهمتر از این همه، یکسره تألیفی است، «عقل آدمی چگونه توانسته است چنین معرفتی بکلی مقدم بر تجربه بوجود آورد؟»... خصوصیتی که در تمامی شناخت ریاضی مشهود است اینست که نخست می باید مفهوم آن در شهود و به نحو مقدم بر تجربه یعنی در شهودی که تجربی نبوده بلکه محض است به تمثیل در آید<sup>۱</sup>

از اینجا کانت چنین نتیجه می گیرد که عناصر اصلی سازنده قضایای ریاضی، یعنی زمان و مکان، باید به عنوان شهود محض و صورت حساسیت ما، در خود ما باشند و جز این هر فرض دیگری در نظر گرفته شود قضایای ریاضی به عنوان قضایایی تألیفی و مقدم بر تجربه، تبیین نشده باقی خواهد ماند. بدین ترتیب کانت معتقد می شود که زمان و مکان شهودهایی نیست که به نحو مؤخر از تجربه و به عنوان خصوصیات نفس الامری شیء خارجی در قوه حساسیت ما ممثل شود، بلکه جامه ای است از پیش آماده در خود ذهن که آن را بر تن هر تازه واردی می پوشاند. کانت از اینجا ناچار می شود برای ذهن در شناسایی سهمی قائل شود تا بتواند حاصل فعالیت های ذهن (قضایای ریاضی) را تبیین کند، اما اعتقاد به اینکه ذهن در شناسایی سهمی دارد به معنی آن است که آنچه شناخته می شود همان نیست که قبل از شناخته شدن بوده است. شناسایی، با آنکه با تجربه حسی آغاز می شود برخلاف نظر تجربی مذهبیان، نقشی نیست که از شیء خارج بر لوح صافی ذهن نگاشته شود، بلکه این لوح خود فعال است و در شناخت تأثیر می کند و آنچه به عنوان شیء در ذهن ممثل می شود و عینیت می یابد همان وجود نفس الامری آن نیست، بلکه پدیدار آن است.

از این قرار، تنها به واسطه صورت شهود حسی است که ما می توانیم از اشیاء، شهود مقدم بر تجربه داشته باشیم، لیکن به واسطه آن فقط می توانیم اشیاء را چنانکه بر ما (حواس ما) پدیدار می شوند بشناسیم، نه بدانگونه که در نفس الامر هستند؛ قبول چنین فرضی، اگر قضایای تألیفی مقدم بر تجربه را باید ممکن شمرد و یا اگر باید در صورت مواجهه واقعی با چنین قضایایی، امکان

آنها را از پیش معلوم و معین ساخت، مطلقاً ضرورت دارد<sup>۱</sup>

علوم طبیعی محض چگونه ممکن است؟

کانت در تمهیدات، علوم طبیعی محض را نیز مانند ریاضیات محض مسلم می‌گیرد، آنگاه می‌پرسد چنین معرفتی از کجا و چگونه ممکن شده است؟

ما واقعاً واجد فیزیک محضی هستیم که در آن قوانین حاکم بر اشیاء به نحو مقدم بر تجربه با همه ضرورتی که لازمه قضایای یقینی است عرضه گشته است<sup>۲</sup>

بعضی از قضایای این فیزیک محض که تألیفی و مقدم بر تجربه است از این قبیل است که: جوهر باقی می‌ماند و ثابت است و هر آنچه حادث می‌شود، همواره از پیش به موجب علتی بر طبق قوانین ثابت، وجوب یافته است. چه چیز موجب پیدایش این قضایا شده است؟ قضایای مؤخر از تجربه هرگز مفید کلیت و ضرورت نتوانند بود و حال آنکه اگر کلیت و ضرورتی در کار نباشد ادراک طبیعت به عنوان وجودی که بر حسب قوانین کلی تعیین یافته است<sup>۳</sup> ممکن نخواهد بود.

در اینجا کانت از دخالت قوه دیگری در شناسایی سخن می‌گوید که همانا فاهمه است. شناسایی تنها با قوه حساسیت و صرفاً با شهودات محض و مقدم بر تجربه زمان و مکان قابل تبیین نیست. ذهن را، علاوه بر آن، قوه دیگری است که تصورات حاصل از حساسیت را بهم می‌پیوندد و میان آنها یک اتحاد ضروری ایجاد می‌کند و از آنها یک قضیه کلی می‌سازد. این قضیه ساختن و به تعبیر آشناتر این حکم کردن کار فاهمه است. فاهمه در حکم کردن میان ادراکات و تمثلات یک اتحاد تألیفی ضروری و کلی ایجاد می‌کند و تمثلات پراکنده و متکثر را در یک وحدت استعلایی که یکجا همه اجزاء حکم را در ظرف وجدان شناسنده در بر می‌گیرد مندرج می‌سازد و این همان فکر کردن است.

فراهم آوردن شهود با حواس است و فکر کردن با فاهمه. فکر کردن عبارت است از متحد ساختن تصویرات در وجدان... اتحاد تصویرات در وجدان حکم است<sup>۴</sup>

۱. تمهیدات، بند دهم.

۲. پیشین، بند پانزدهم.

۳. پیشین، بند بیست و دوم.

۴. همان.

از تأمل در احکام کلی و ضروری ذهن این نتیجه حاصل می‌شود که همان طور که حساسیت واجد عناصری مقدم بر تجربه است که صورت شهودات حسی هستند، فاهمه نیز واجد مقولاتی مقدم بر تجربه است که صورت و قالب کلیت آفرین و ضرورت بخش احکام است. وجود همین مقولات کلی و ضروری است که تجربه را، بدان معنا که اساس علوم تجربی محض است ممکن می‌سازد.

اکنون باید پرسید این مقولات ما تقدم یا مفاهیم محض فاهمه چندانست و کدام است. کانت برای پاسخ به این سؤال انواع احکامی را که ذهن قادر به ساختن آنهاست دسته‌بندی می‌کند. در این دسته‌بندی، کانت در احکام، نخست چهار وجهه نظر کلی و متمایز تشخیص می‌دهد و بر حسب آنها احکام را از لحاظ کمیت و کیفیت و نسبت و جهت تقسیم‌بندی می‌کند. آنگاه ذیل هر یک از این اقسام سه نوع حکم می‌گنجاند و جدول منطقی احکام را به صورت زیر تنظیم و عرضه می‌کند:

### جدول منطقی احکام

۱

#### از لحاظ کمیت

کلی

جزئی

شخصی

۳

#### از لحاظ نسبت

حملی

شرطی

انفصالی

۲

#### از لحاظ کیفیت

ایجابی

سلبی

عدولی

۴

#### از لحاظ جهت

ظنی

قطعی

یقینی

آنگاه، چون هر يك از این دوازده نوع حکم را جلوه منطقی يك مقوله مقدم بر تجربه فاهمه می‌داند، با تنظیم مقولات ما تقدم متناظر با انواع دوازده گانه احکام، جدول دیگری بدین صورت فراهم می‌آورد:

### جدول استعلایی مفاهیم فاهمه

۱	
از لحاظ کمیت	
وحدت	
کثرت	
تمامیت	
۲	۳
از لحاظ کیفیت	از لحاظ نسبت
ایجاب	جوهر
سلب	علت
عدول (یا حصر)	مشارکت
۴	
از لحاظ جهت	
امکان	
وجود	
وجوب (یا ضرورت)	

بدین وجه، کانت با مسلم گرفتن قضایای تألیفی مقدم بر تجربه در علوم طبیعی محض، مفاهیم محض مقدم بر تجربه فاهمه یعنی مقولات فاهمه را به عنوان شرط امکان آن قضایا کشف می‌کند. کانت این مفاهیم محض فاهمه را اصول ما تقدم تجربه ممکن می‌نامد و می‌گوید:

اما اصول تجربه ممکن در عین حال قوانین کلی طبیعت نیز هست که می‌توان آنها را مقدم بر تجربه شناخت. بدین وجه مشکل دومین پرسش ما که: علوم

طبیعی محض چگونه ممکن است حل می‌شود.<sup>۱</sup>

بدین ترتیب کانت با تحلیل استعلایی فاهمه، کیفیت حکومت قوانین کلی و ضروری را بر تجربه تبیین می‌کند. در مواجهه با عالم خارج، علاوه بر زمان و مکان که شرط حصول تصورات در قوه احساس ما هستند، فاهمه نیز فعال است. در تجربه، کلیت و ضرورت و اتحاد ضروری تصورات بر حسب این یا آن صورت منطقی حکم و نیز اندراج تصورات در یک وحدت که در وجدان شناسنده ادراک می‌شود همه و همه کار فاهمه است و بنابراین قانونگذاری برای طبیعت کار فاهمه است و در نهایت این فاهمه است که طبیعت را به عنوان وجود اشیاء از حیث تعیین آن وجود بر حسب قوانین کلی<sup>۲</sup> ممکن می‌سازد.

بسیاری از قوانین طبیعت است که ما آنها را فقط از طریق تجربه می‌توانیم شناخت، اما مطابقت با قوانین را در بهم بستگی پدیدارها، یعنی طبیعت را به طور کلی، نمی‌توانیم با هیچ تجربه‌ای بشناسیم، زیرا تجربه خود به این قوانین که به نحو ما تقدم مبنای امکان آنند نیازمند است. بدین وجه، امکان تجربه به طور کلی در عین حال قانون کلی طبیعت نیز هست، و اصول تجربه، خود قوانین طبیعت است، زیرا ما طبیعت را فقط به عنوان مجموعه پدیدارها، یعنی تصویراتی در خود می‌شناسیم و لذا قانون بهم بستگی آنها را، بجز از اصول بهم بستگی آنها در خود ما، یعنی شرایط اتحاد ضروری در یک وجدان که مقوم امکان تجربه است، نمی‌توانیم استخراج کرد. قضیه اصلی که در طی تمام این بخش، مورد شرح و بسط قرار گرفت، یعنی اینکه قوانین کلی طبیعت را می‌توان مقدم بر تجربه شناخت، خود به این قضیه منجر می‌شود که مرجع اعلای قانونگذاری برای طبیعت می‌باید در خود ما، یعنی در فاهمه ما باشد و برای یافتن قوانین کلی طبیعت ما نباید در طبیعت به وسیله تجربه، جستجو کنیم بلکه می‌باید برخلاف، طبیعت را از لحاظ مطابقت کلی آن با قانون، صرفاً بر حسب شرایط امکان تجربه که در حساسیت و در فاهمه ما قرار دارند مطالعه کنیم، زیرا چگونه می‌توان به نحو دیگری این قوانین را مقدم بر تجربه شناخت و حال آنکه آنها قواعد شناخت تحلیلی نیستند بلکه بسط و توسعه حقیقی آن شناختند. این تطابق میان اصول تجربه ممکن و قوانین امکان

۱. تمهیدات، بند بیست و سوم.

۲. پیشین، بند چهاردهم.



طبیعت که يك تطابق ضروری است فقط به دو علت می تواند حاصل شده باشد: یا این است که این قوانین بواسطه تجربه از طبیعت گرفته شده، یا اینکه برعکس، طبیعت از قوانین عام امکان تجربه نتیجه شده و تماماً همان مطابقت کلی تجربه با قانون است. شق اول متناقض بالذات است، زیرا قوانین کلی طبیعت را می توان و می باید مقدم بر تجربه (یعنی مستقل از هر تجربه ای) شناخت و می باید آنها را در تمام موارد استعمال تجربی فاهمه، اساس قرار داد، بنابراین فقط شق دوم باقی می ماند... اگر بگویم که: فاهمه قوانین «ماتقدم» خود را از طبیعت نمی گیرد بلکه آنها را برای طبیعت مقرر می دارد البته ابتدائاً عجیب بنظر می رسد، اما این امر از یقینی بودن آن نمی کاهد<sup>۱</sup>

### عقل و تصورات عقلی

نکته مهم در خصوص مفاهیم محض فاهمه اینست که تعقل هیچ امری فراتر از عرصه تجربه، از طریق آنها ممکن نیست.<sup>۲</sup> در توضیح این معنی نخست باید اشاره کنیم که کانت اگرچه شناسائی را جز در قالب مقولات ذهنی حساسیت و فاهمه ممکن نمی داند وجود يك واقعیت ناشناخته و ناشناختنی نفس الامری را در ورای عرصه شناسائی و فراتر از عالم تجربه تصدیق می کند. این واقعیت که کانت آن را ذات معقول یا نومن می نامد همان است که چون پای به آستانه ذهن آدمی می نهد نخست دو لباس ذهنی زمان و مکان بر قامت او پوشیده می شود و سپس بسته به اینکه ذیل کدام يك از مقولات فاهمه مندرج شود به کسوت یکی از مفاهیم محض فاهمه درمی آید. ذهن ما آن را فی نفسه و چنانکه در ذات خود هست نمی شناسد و نمی تواند بشناسد، زیرا شناسایی در آدمی صرفاً به معنی اعمال صورتهای مقدم بر تجربه ذهنی بر ماده ای است که هیچگاه بدون این صورتهای قابل احساس نیست و معروض تفکر نیز واقع نتواند شد.

علت اینکه ذهن هرگز نمی تواند به عرصه ذوات معقول یا عالم نومن قدم نهد این است که برای شناسایی دو ابزار بیشتر ندارد که یکی حساسیت و دیگری فاهمه است. صرف محسوس واقع شدن امری به معنی زمانی بودن (و در خصوص محسوسات به حواس خارجی به معنی

۱. تمهیدات، بند سی و ششم.

۲. پیشین، بند سی و چهارم.

زمانی و مکانی بودن) آن است و با توجه به آنچه در باب زمان و مکان به عنوان صورتهای محض ماتقدم حساسیت، گفتیم محسوس بودن لا اقل مساوق مقید بودن به زمان است، اما امور نفس الامری، که در قید زمان نیستند محال است در حساسیت ممثل شوند. فاهمه نیز نمی تواند به عالم نومن راه یابد زیرا مفاهیم محض فاهمه چونان ظروفی است که در آنها جز شهودات فراهم آمده توسط قوه حساسیت نمی گنجد. نکته مهمی که باید آن را یکی از اصول فلسفه کانت به حساب آورد این است که فاهمه قوه ای نیست که مستقلاً وبدون وساطت حساسیت قادر به شهود باشد و به عبارت دیگر، کانت در مقایسه با حکمائی مانند افلاطون که آدمی را قادر به شناخت حقایق غیر محسوس می دانستند، شهود عقلی را برای انسان ممکن نمی داند.

فاهمه ما يك قوه شهود نیست بلکه صرفاً قوه ای است که شهودهای حاصله را به یکدیگر در يك تجربه متصل می سازد<sup>۱</sup>

چنانکه گفتیم کانت مفاهیم محض فاهمه را تنها و تنها بر شهودات فراهم آمده از تجربه حسی قابل اطلاق می داند. علت این امر، بر حسب ارکان فلسفه کانت این است که مفاهیم محض فاهمه بدون مواد حاصل از شهود حسی، صرفاً صورتهای منطقی احکامند و به خودی خود هیچ نوع تعینی ندارند و خالی هستند و در مقام مثل از آن نوع ظروفی هستند که از غایت لطافت، تا مظهری در آنها ریخته نشود ظرف بودن آنها معلوم نمی شود. اما اطلاق مفاهیم محض فاهمه بر شهودات حسی به وساطت فعالیتی صورت می گیرد که خود از آن قوه خیال است و شاکله سازی نام دارد و نیز تابع اصولی است که کانت آنها را اصول محض ماتقدم فاهمه و یا اصول فیزیولوژیکی مربوط به اصول کلی علوم طبیعی<sup>۲</sup> می نامد. آنچه مهم است و مخصوصاً همان است که در اینجا مورد توجه ماست این است که هم شاکله های مربوط به هر يك از مفاهیم محض فاهمه و هم اصول فیزیولوژیکی یکسره مؤسس بر انواع مفصلبندیهای ممکن زمانی هستند و بلکه زمان ذاتی آنهاست. حال گوئیم با توجه به حضور زمان در کلیه شاکله ها و اصول فیزیولوژیکی، آنچه زمانی نباشد نمی تواند خود را به مفاهیم محض فاهمه برساند و ذیل مقوله علت یا جوهر یا ضرورت قرار گیرد. زمان، نردبانی است که نزول ذوات معقول از ساحت ماوراء حس به عرصه شهودات حسی و مفاهیم محض فاهمه، جز به مدد آن

۱. تمهیدات، بند سی و چهارم.

۲. این اصول همانهاست که کانت آنها را تحت عنوان اصول متعارفه شهود، پیش یابیهای ادراک حسی، تشابهات تجربه و اصول موضوعه فکر تجربی به طور کلی ذکر می کند.

ممکن نیست و هر آنچه زمانی نباشد و بالنتیجه نتواند پای بر این نردبان گذارد قدم در این عرصه نیز نتواند گذاشت.

با آنکه کانت بر لزوم تقید فاهمه به شهودات و به اصطلاح خود بر لزوم کاربرد حلولی آن تکیه و تأکید دارد اعتراف می‌کند که ذهن آدمی، علاوه بر حساسیت و فاهمه، صاحب قوه دیگری به نام عقل است که به این قید ملتزم نمی‌ماند و بلند پروازی می‌کند و مفاهیم محض فاهمه را در کاربردی متعالی به فرا سوی پدیدارها می‌کشانند. مابعدالطبیعه، بدان معنی که تا زمان کانت معمول و مصطلح بوده، مجموعه قضایای تألیفی ماتقدمی است که به نحو جزمی از اطلاق مقولات فاهمه بر عالم نومن حاصل شده است و همه سخن کانت اینست که چنین مابعدالطبیعه‌ای باطل است، چرا که ناممکن است. کانت صریحاً متذکر می‌شود که غرض او از تحقیق درباره سر امکان قضایای مربوط به ریاضیات محض و طبیعیات محض، تحقیق در امکان یا عدم امکان مابعدالطبیعه است.

نه ریاضیات محض و نه طبیعیات محض، هیچ یک از لحاظ اتقان و تیقن خود، به استنتاجی که ما در خصوص هر یک از آن دو تاکنون انجام دادیم محتاج نبوده‌اند... احتیاج این دو علم به پژوهش مذکور، نه برای خود، بلکه برای علم دیگری است که همانا مابعدالطبیعه است<sup>۱</sup>

### عقل و قیاس

عقل در تأسیس مابعدالطبیعه واجد مفاهیم محضی است که کانت آنها را «تصورات» می‌نامد و درباره آنها می‌گوید:

همچنانکه فاهمه برای تجربه به مقولات محتاج بود، عقل هم در خود مبدئی برای تصورات دارد، مراد من از تصورات، مفاهیمی است ضروری که متعلق آنها هرگز در تجربه عرضه نتواند شد. تصورات همانگونه لازمه طبیعت عقلند که مقولات لازمه طبیعت فاهمه<sup>۲</sup>

کانت برای یافتن زمینه پیدایش و منشأ تکوین تصورات عقلی در ذهن، به سراغ قیاس می‌رود، به همان نحو که در استنتاج مقولات فاهمه به سراغ انواع احکام رفته بود. اوقیاس را نوعی فعالیت ذهن می‌داند که احکام و قضایا در آن به عنوان ماده بکار گرفته می‌شوند هم

۱. تمهیدات، بند چهارم.

۲. همان.

بدان گونه که شهودات حسی در حکم، به عنوان ماده بکار می‌رفتند. قیاس، عملی ذهنی برای تصدیق قضایای مجهول به وساطت قضایای معلوم است و کانت قیاس را سکوی پرش عقل به سوی عرصه غیر مجاز و ناشناختنی عالم نومن می‌داند. عقل عطشی برای رسیدن به امور مطلق و نامشروط و کامل دارد و چنین عطشی در استعمال حلولی فاهمه ارضاء نمی‌شود. حکم که محصول فعالیت فاهمه است به تنهایی چنان نیست که به عقل برای نیل به این غرض و غایت راه دهد اما قیاس، خاصیتی در خود دارد که به عقل راه می‌دهد تا در جستجوی امر مطلق و تمامیت و کمال، از طریق وجوه سه‌گانه قیاس، به فعالیت و تکاپو بپردازد.

به اعتقاد کانت، آدمی واجد سه تصور عقلی است که هر يك از آنها به یکی از انواع سه‌گانه قیاس باز می‌گردد. این سه تصویری «مربوط به نفس» و دیگری «مربوط به جهان» و سومی «مربوط به خدا» است. انواع سه‌گانه قیاس عبارتست از: (۱) قیاس حملی، (۲) قیاس شرطی، (۳) قیاس انفصالی که تفاوت آنها در این است که کبرای آنها به ترتیب يك قضیه حملی و يك قضیه شرطی و يك قضیه انفصالی است.

اکنون باید دید در انواع قیاس چه خصوصیتی وجود دارد که زمینه پیدایش تصورات عقلی و بامی برای بلندپروازی عقل می‌شود. در هر قیاس، نتیجه به شرطی می‌تواند پذیرفته شود که کبرای قیاس صادق باشد. مثلاً در قیاس

هر انسانی فانی است

هر عالمی انسان است

هر عالمی فانی است

صدق قضیه «هر عالمی فانی است» مشروط به صدق قضیه «هر انسانی فانی است» می‌باشد. اما این کبری یا این «شرط» نیز به نوبه خود به شرطی صادق است که در يك قیاس فراتر دیگری به عنوان نتیجه قابل استنتاج باشد، این قیاس فراتر چنین است:

هر حیوانی فانی است

هر انسانی حیوان است

هر انسانی فانی است

بدیهی است کبرای این قیاس، یعنی قضیه «هر حیوانی فانی است» نیز صدقش مشروط

به آن است که از يك قیاس فراتر دیگری به صورت زیر استنتاج شود:

هر موجود زنده ای فانی است

هر حیوانی موجود زنده است

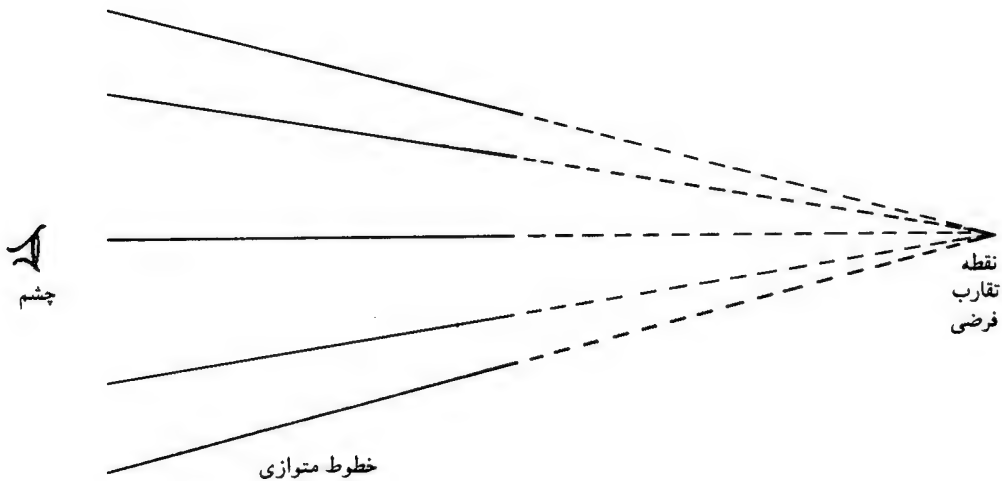
---

هر حیوانی فانی است

چنانکه پیداست در هیچ يك از این قیاسها ذهن با قبول فرض صدق نتیجه، که خود آن همواره «مشروط» به صدق کبری است، ارضاء نمی شود و در صدد برمی آید تا با توسل به قیاس دیگری، صدق آن شرط، یعنی آن کبری را نیز مسلم سازد.

حال اگر در این قیاسهای متوالی که ذهن مانند پله های نردبانی بر آنها پای می نهد و بالا می رود دقت کنیم می بینیم که کبرای هر قیاس يك حکم کلی است که به صورت يك «قاعده» درباره «موضوع» بیان شده و سپس همین «موضوع» در صغری محمول قرار گرفته است. مثلاً در اینجا در قیاس اول، این قاعده کلی همان فانی بودن «انسان» در کبری است و همین انسان وقتی در صغری محمول واقع شده، مفهومی مانند «عالم» را در قضیه «هر عالمی انسان است» ذیل خود مندرج ساخته است. خلاصه آنکه انتاج قیاس از آنجا ممکن شده که آنچه در کبری «موضوع» بوده در صغری «محمول» قرار گرفته است. حال گوئیم مادام که چنین کاری ممکن باشد، یعنی بتوان موضوع کبری را محمول قضیه دیگری (صغری) قرار داد این سیر ارتقاء از يك قیاس به قیاس دیگر ادامه خواهد یافت و تنها وقتی متوقف خواهد شد که ما به «موضوعی» دست پیدا کنیم که خود دیگر نتواند محمول موضوع دیگری واقع شود. عقل که خواهان تمامیت بخشیدن به این سلسله قیاسهاست در جستجوی چنین موضوعی است و تنها در این حالت است که ارضاء می شود. کانت معتقد است که این سیر عقلی در هر يك از انواع سه گانه قیاس حملی و شرطی و انفصالی صورت می گیرد و عقل در تلاش و تکاپوست تا به يك موضوع نهایی که شرط نامشروط صدق شرطهای دیگر (کبراهایی که هر يك به نوبه خود نتیجه يك قیاس مادون بوده اند) است، برسد. کانت این تلاش و تکاپورا امری طبیعی و لازمه ماهیت عقل می داند. آنچه غیرطبیعی و نادرست است این است که عقل در تلاش برای نیل به این تمامیت، به آن موضوع نهایی و نامشروط، که مسلماً امری نیست که قابل تجربه حسی باشد، شیثیت می بخشد و تصور می کند که چنین موضوعی واقعاً وجود دارد. سعی خواهیم کرد مقصود کانت را با مثالی توضیح دهیم. هنگامی که چشم چند خط موازی را که از نزديك ما آغاز می شوند و با دور شدن از ما امتداد می یابند می نگرد (مانند کناره ها و لبه های پیاده روها و حاشیه های يك خیابان) در دور دست و در بینهایت این خطوط

متوازی را به سائقه يك گرایش درونی و بصری (و نه يك واقعیت بیرونی) بهم نزدیک می سازد و مآلاً همه را در يك نقطه فرضی متقارب و متمرکز می سازد و چنین می پندارد که در آن دور دست بی نهایت واقعاً نقطه مشخصی هست که مبدأ این خطوط است.



عمل ذهن نیز در امتداد نامحدود بخشیدن به استفاده از مفاهیم فاهمه<sup>۱</sup> عیناً به همین نحو است. آن نقطه موهوم که عقل در امتداد بخشیدن به مکانیسم وجوه سه گانه قیاس، بدان می رسد و آن را واقعی می پندارد همان تصور عقل محض است.

### جدل عقل محض

کانت می گوید تصور نفس به عنوان جوهری بسیط و جهان به عنوان مجموعه همه پدیدارها که خود واقعیتی نامشروط باشد و نیز تصور خدا، اموری است فراتر از عالم تجربه که مفاهیم محض فاهمه بر آنها قابل اطلاق نیست. چنانکه گفتیم مفاهیم محض فاهمه تنها بر اموری قابل اطلاق است که قبلاً با درآمدن تحت قوه حساسیت، صورتهای محض ماتقدم مکان و مخصوصاً زمان را پذیرفته باشند و تصورات عقلی از آن جهت که محسوس نیستند قابل تجربه و در نتیجه قابل عرضه بر مفاهیم محض فاهمه نیز نیستند. اعمال مقولات فاهمه بر

۱. تمهیدات، بند چهل و پنجم.



تصورات عقلی در واقع وضع الشیء فی غیر ما وضع له است و از این نابجایی خطایی حاصل می شود که چون در خارج از حیطة فاهمه است کشف آن آسان نیست و عقل در آن خطا می پیچد و در خویشتن به جدل می افتد.

تمام شناخته های محض فاهمه این خصوصیت را دارند که مفاهیم آنها در تجربه عرضه می شود و اصول آنها به وسیله تجربه تأیید می گردد و حال آنکه شناخت متعالی حاصل از عقل را، مادام که تصورات آن مورد نظر باشد، نه می توان در تجربه عرضه کرد و نه هرگز قضایای آن را به وسیله تجربه رد یا اثبات کرد. لذا اگر در آن خطایی راه یابد، کشف آن جز با خود عقل محض ممکن نیست و این بس دشوار است چرا که همین عقل، بر حسب طبیعت خود به وسیله تصورات خویش حالت جدلی پیدا می کند و توهمی که بناچار پدید می آید با هیچ يك از تحقیقاتی که به شیوه اهل جزم در خصوص اشیاء خارج از ذهن صورت می گیرد محدود نتواند شد و محدود ساختن آن جز با تحقیق در ذهن و در خود عقل که منشأ تصورات است، ممکن نیست<sup>۱</sup>

کانت جدل عقل محض را در حوزه هر يك از سه تصور عقل تحت عنوان خاصی مورد بحث قرار می دهد و به ترتیب در باب نفس و جهان و خدا تحت عناوین مغالطات عقل محض و تعارض عقل محض و ایده آل عقل محض بحث می کند.

### مغالطات عقل محض

کانت معتقد است که استنتاجهایی که عقل ما را به اثبات جوهریت نفس می رساند، در واقع مغالطه است و چهار مغالطه را، که ما در اینجا به شرح نخستین آنها اکتفا می کنیم، تحت عنوان «مغالطات عقل محض»، بر می شمرد. بیش از بیان این مغالطه لازم است نکته ای بسیار مهم را در فلسفه کانت در باب معنی قضیه «من می اندیشم» - که اساس اعتقادات دکارت در خصوص جوهریت نفس است - توضیح دهیم. کانت معتقد است که «من می اندیشم» شرط لازمی است که در هر آگاهی و هر فعالیت ذهنی ما حضور دارد. هیچ فکر و هیچ آگاهی در ذهن ما، بدون ملازمت با «من فکر می کنم» و به عبارت دیگر بدون خود آگاهی ما از آن آگاهی ممکن نمی شود. «من فکر می کنم» یا «من متفکر» تعبیر دیگری است از آنچه کانت آن را

«وحدت استعلایی خود آگاهی» می‌نامد. این وحدت استعلایی که شرط حصول هر نوع ادراک و آگاهی است و درست به همین دلیل استعلایی است، امری نیست که خود بتواند همانند سایر اشیاء، موضوع شناسایی واقع شود و تحت مقولات فاهمه قرار گیرد. اعمال و اطلاق مقولات بر این «من متفکر» از آن جهت ناممکن است که هرگاه قضیه‌ای ساخته شود که این «من» موضوع آن و یکی از مقولات (مثلاً جوهر) محمول آن باشد، شرط لازم برای ادراک ما از آن قضیه، بازهم همین «من متفکر» یا «من فکر می‌کنم» است که مبین وحدت استعلایی ادراک ماست. چنانچه قضیه‌ای مانند «من جوهر هستم» را در نظر بگیریم می‌توانیم بگوییم که یا ادراک این قضیه مسبوق به «من» مورد نظر در «من فکر می‌کنم» نیست، که در آن صورت ادراک آن ممکن نخواهد بود و یا چنین است که مسبوق به «من فکر می‌کنم» است که در این صورت باید بگوییم «من» موضوع قضیه «من جوهر هستم» نمی‌تواند همان «من» «من فکر می‌کنم» باشد، زیرا محال است آنچه خود شرط حصول هر نوعی از ادراک است بتواند متعلق یکی از انواع ادراک قرار گیرد، چنانکه محال است چشم که خود شرط لازم دیدن است در ردیف اشیایی قرار گیرد که با چشم دیده می‌شود.

کانت مغالطه‌ای را که در اثبات جوهریت نفس درکار می‌آید به صورت زیر بیان می‌کند:

هر آنچه نتوان آن را جز به عنوان موضوع لحاظ کرد، صرفاً به عنوان موضوع وجود دارد و بنابراین يك جوهر است.

وجود متفکر (یعنی «من») را نمی‌توان جز به عنوان موضوع ادراک کرد («من» را نمی‌توان محمول چیز دیگری قرار داد).

---

وجود متفکر (یعنی «من») جوهر است.

به اعتقاد کانت وجه مغالطی بودن این استنتاج آن است که در آن، «حد وسط» در کبری و صغری به يك معنی نیست. این حد وسط، لفظ «موضوع» است که در این دو قضیه به يك معنی به کاررفته است. «موضوع» بدان معنی که در کبری آمده، امری است که خود می‌تواند در يك قضیه، به عنوان يك شیء، موضوع واقع شود و محمولهایی را قبول کند (چنانکه در اینجا جوهر را به عنوان محمول پذیرفته است)، به عبارت دیگر موضوع بدین معنی، شیئی است که می‌تواند در زمان و مکان به شهود درآید. اما موضوع بدان معنی که در صغری بر «من متفکر» حمل شده، مشعر بر امری است که نمی‌توان آن را به عنوان شیئی که در زمان و مکان به شهود درمی‌آید، ادراک کرد، این «من» چیزی در ردیف سایر اشیاء نیست بلکه شرط لازم حصول هر نوع ادراکی است.

کانت «من» را آن موضوع نهایی می‌داند که همه مفاهیم معلوم ذهن ما به عنوان محمول به آن راجع می‌شوند. اما وی، برخلاف دکارت، معتقد است که ما هیچ تصویری از خویشتن خویش یا از «من متفکر» خود، چنانکه هست، نداریم. ماهواره به وساطت تعینات حس درونی و به تبع سایر ادراکاتمان است که به «من» التفات پیدا می‌کنیم و این التفات، در واقع توجه به نقش استعلایی «من» یا «من فکر می‌کنم» در ایجاد يك وحدت استعلایی در خودآگاهی است. رجوع همه تعینات ادراکی ما، به عنوان محمول به «من» که خود محمول موضوع دیگری نمی‌تواند واقع شود، امری است مسلم، اما این رجوع، شبیه حمل تعینات و اعراض بر يك موضوع که خود می‌تواند به عنوان يك شیء متعلق فاهمه و شهود واقع شود نیست. نباید تصور کرد که در قضیه «من فکر می‌کنم»، «من» می‌تواند همانند سایر قضایایی که موضوع آنها به شهود درمی‌آید، برای محمول «فکر کردن» موضوع قرار گیرد. این اشتباه از آنجا ناشی می‌شود که ما نقش «من» را به عنوان يك امر استعلایی از یاد می‌بریم و آنچه را که همواره می‌باید صرفاً به عنوان شرط معرفت لحاظ کنیم متعلق معرفت می‌انگاریم.

### تعارض عقل محض

در مغالطات عقل محض که مربوط به نفس بود ما با تصویری سر و کار داشتیم که به خودی خود مشعر بر ذاتی متعلق به عالم نومن بود (از آن لحاظ که نفس رافی حدذاته جوهری بسیط و فنا ناپذیر تصور می‌کردیم) اما در تعارض عقل محض که به تصور مربوط به جهان تعلق دارد ما درباره جهان، یعنی درباره عالم محسوسات سخن می‌گوییم و از این حیث، خروج و تجاوزی از عالم پدیدار نداریم اما تجاوزمان از آن حیث است که:

در تصور مربوط به جهان، رابطه امر مشروط با شرط آن... تا بدانجا امتداد می‌یابد که تجربه هرگز بدان نتواند رسید و لذا به این اعتبار يك تصور است که متعلق آن هرگز به نحو تام و تمام در هیچ تجربه‌ای عرضه نتواند شد<sup>۱</sup>

در تعارض عقل محض، چنانکه گفتیم سخن از عالم پدیدار است، اما عقل در اینجا به توالی مجموعه پدیدارهای عالم در زمان و مکان نظر دارد و همین عطش و اشتها برای لحاظ کردن کل پدیدارهاست که آن را از دسترس تجربه دور می‌سازد و بدان جنبه متعالی می‌بخشد.

رابطه این تصور با قیاس شرطی محتاج توضیح است. قیاس شرطی مؤسس بر قضیه شرطیه است و صورت کلی و منطقی این قضیه چنین است که: اگر الف موجود باشد، پس ب نیز باید موجود باشد، چون ب علت الف است. در چنین حکمی ذهن آرام نمی گیرد و به سراغ ب می رود و می خواهد در يك قضیه شرطیه دیگری مانند اگر ب موجود باشد، پس ج موجود است با فرض وجود ج، وجود ب را تبیین کند. ذهن در این بی قراری و سیر قهقرايي از جانب الف به جانب ب و از ب به ج و... که در واقع سیری است از جانب يك امر مشروط به جانب شرط آن، که خود نیز مشروط به شرط دیگری است، می خواهد به این سلسله امور مشروط، یا به این رابطه امر مشروط با شرط آن، خاتمه بخشد، خواه با لحاظ کردن مجموعه امور مشروط به صورت یکجا و نامشروط (به عنوان کل جهان که دیگر خود مشروط نیست) یا با لحاظ کردن يك شرط غیر مشروطی که در رأس این سلسله واقع شده باشد.

چنین است که عقل به سراغ امری می رود که دیگر در زمان و مکان نمی گنجد، چرا که در سازمان زمانی و مکانی پدیدارها، جایی برای شرط نامشروط اولیه و یا مجموعه ای که در برگیرنده همه شرطها باشد وجود ندارد.

کانت می گوید با تصور مربوط به جهان چهار تعارض پدید می آید که هر يك از آنها مشتمل بر دو قضیه جدلی الطرفین است که رفع تعارض میان آنها ممکن نیست. این چهار تعارض بدین قرارند:

تعارض اول: } وضع جهان از لحاظ زمان و مکان، آغازی (مرزی) دارد.  
وضع مقابل جهان از لحاظ زمان و مکان نامتناهی است.

تعارض دوم: } وضع همه چیز در جهان، مرکب از اجزاء بسیط است.  
وضع مقابل هیچ چیز بسیط نیست، بلکه همه چیز مرکب است.

تعارض سوم: } وضع جهان علت هایی بر حسب اختیار وجود دارد.  
وضع مقابل اختیاری وجود ندارد، بلکه هر چه هست طبیعت است.

تعارض چهارم: } وضع در سلسله علل جهان، واجب الوجودی هست.  
وضع مقابل در این سلسله هیچ امری واجب نیست، بلکه همه چیز ممکن است.

کانت به بحث تعارض عقل نظری اهمیت زیادی می دهد. لحن کلام او هنگام طرح این مطلب چنان است که گویی به وجد آمده است. وی این پدیده را حیرت انگیزترین پدیده عقل

آدمی می‌نامد که نظیر آن در هیچ مورد استعمال دیگری از عقل مشهود نیست<sup>۱</sup> و می‌گوید: چنین به نظر می‌رسد که طبیعت خود، آن را برای آن ترتیب داده است تا جلوی بلندپروازی عقل را در ادعاهای گستاخانه‌اش بگیرد و آن را به آزمودن خود وادار سازد. من خود مسئولیت صحت هر دلیلی را که در اثبات وضع و همچنین وضع مقابل آورده‌ام به عهده می‌گیرم و لذا متعهد می‌شوم حتمی بودن این تعارض اجتناب ناپذیر عقل را اثبات کنم<sup>۲</sup>

در حقیقت، کانت تعارض عقل نظری را صحنه‌ای می‌داند که در آن پرده از کار عقل برافکنده می‌شود و توهمات و خطا کارها و طبیعت جدلی آن به رای‌العین مکشوف می‌گردد. کانت این چهار دسته احکام متعارض را دو به دو دسته‌بندی می‌کند. دو تعارض اول و دوم را ریاضی و تعارضهای سوم و چهارم را دینامیکی می‌نامد. به اعتقاد او، تعارضهای ریاضی ناشی از آن است که جهان را به جای آنکه پدیدار بدانند واقعیتی نفس‌الامری محسوب کرده‌اند و زمان و مکان را صورتهای محض حساسیت و از آن ذهن ندانسته بلکه به عالم نومن نسبت داده‌اند. کانت ثابت می‌کند که در دو تعارض اول هم وضع و هم وضع مقابل هر دو غلط است و این ناشی از آن است که مفهومی که در اساس قضایای این دو تعارض قرار دارد خود متناقض بالذات است. این مفهوم متناقض بالذات همان پدیداری است که شیء فی نفسه محسوب شده است.

اما تعارضهای سوم و چهارم یعنی تعارضهای دینامیکی در فلسفه کانت بدین صورت رفع می‌شود که کانت در آنها هم وضع و هم وضع مقابل را صحیح می‌داند مشروط بر آنکه پدیدار بودن و نومن بودن را مانعة‌الجمع نپنداریم. به عبارت دیگر کانت می‌خواهد بگوید در دو تعارض اول، از آنجا دچار تعارض شده بودیم که از متناقض بالذات بودن مفهوم پدیداری که شیء فی نفسه باشد غفلت کرده بودیم و در اینجا، یعنی در تعارضهای سوم و چهارم، تعارض ناشی از آن است که جمع میان پدیدار و شیء فی نفسه را (به دو اعتبار مختلف) ممکن ندانسته‌ایم و آن دو را با یکدیگر در تناقض پنداشته‌ایم.

بالتیجه درحالی که در مورد اول، قضایای متقابل هر دو غلط می‌بود، در این مورد، هر دو دسته قضایایی که صرفاً در اثر سوءفهم مقابل یکدیگر واقع شده‌اند، می‌توانند صحیح باشند<sup>۳</sup>

۱. تمهیدات، بند پنجاه و دوم.

۲. پیشین، پانوش بند ۵۲ ب.

۳. پیشین، بند پنجاه و سوم.

بنابر این علی‌رغم دو تعارض اول که برحسب فلسفه کانت اثبات هیچ حکمی سلباً و ایجاباً در آنها در باب آغاز زمانی یا بی‌آغازی جهان و محدودیت مکانی یا نامحدودی آن و همچنین قابلیت یا عدم قابلیت انقسام جهان به اجزاء بسیط مقدور نیست، در تعارضات سوم و چهارم اثبات هر دو شق قضایا ممکن است، یعنی هم این حکم که در جهان علت‌هایی برحسب اختیار وجود دارد صحیح است و هم اینکه اختیاری وجود ندارد بلکه، هرچه هست طبیعت است همچنین دو حکم در سلسله علل جهان، واجب‌الوجودی هست و در این سلسله هیچ امری واجب نیست بلکه همه چیز ممکن است هر دو صحیح است.

اگر اشیاء عالم محسوس را بجای نفس الامراشیاء و قوانین سابق الذکر طبیعت را بجای قوانین اشیاء در نفس الامر بگیریم، ناگزیر دچار تناقض خواهیم شد. همان طور نیز اگر فاعل مختار را مثل سایر اشیاء صرف پدیدار بدانیم باز در تناقض خواهیم افتاد، زیرا امر واحدی را در معنای واحد، در خصوص شیء واحدی اثبات و در عین حال از آن سلب کرده‌ایم. لکن اگر ضرورت طبیعی را منحصرأً به پدیدارها نسبت دهیم و اختیار را صرفاً به نفس الامر اشیاء، در آن صورت با فرض یا قبول هر دو نوع علیت در زمان واحد، هیچ تناقضی پیش نخواهد آمد، هر چند ممکن است تصور نوع اخیر علیت مشکل یا محال باشد<sup>۱</sup>

کانت علت مختار و واجب‌الوجود را به عالم نومن و ضرورت طبیعی و یکسره ممکن‌الوجود بودن را به عالم پدیدار نسبت می‌دهد و با فرض دو اعتبار مختلف، میان دو قضیه بظاهر متناقض، رفع تناقض می‌کند.

در اینجا کانت نه تنها با تمسک به ثنویت پدیدار و نفس الامر گره فرو بسته تعارضهای سوم و چهارم را می‌گشاید، بلکه زمینه را برای اعتقاد به اختیار در انسان، که لازمه فعل اخلاقی است، نیز هموار می‌کند. انسان مختار است یا مجبور به جبر طبیعت است؟ پاسخ کانت این است که انسان به اعتبار ذات نفس‌الامری خویش مختار و به اعتبار وجود پدیداری خود مجبور است. فعل اختیاری ناشی از تأثیر میدئی متعلق به عالم نومن در عالم پدیدار است. چنین فعلی گرچه به اعتبار خاستگاه خود اختیاری است اما به لحاظ وقوع آن در محل فعل که عالم پدیدار و طبیعت است امری طبیعی و محکوم قوانین طبیعت است.

اکنون می‌توانم بدون تناقض بگویم که: همه افعال موجودات ذی‌شعور، از آن لحاظ که پدیدار است (یعنی در تجربه‌ای ظاهر می‌شود) تابع ضرورت طبیعی است، اما همان افعال، صرفاً به اعتبار فاعل ذی‌شعور و قوه‌ای که در او برای عمل به مقتضای عقل محض وجود دارد اختیاری است. زیرا لازمه ضرورت طبیعی چیست؟ بیش از این نیست که هر حادثه‌ای در عالم محسوسات بر طبق قوانینی ثابت و با انتساب به علتی از عالم پدیدار قابل تعین و ایجاب باشد و این درحالی است که آن شیء فی‌نفسه واقع در اساس امر و [نیز] علت آن بر ما مجهول است. حال می‌گویم قانون طبیعت به قوت خود باقی است اعم از آنکه موجود ذی‌شعور به وسیله عقل و از طریق اختیار علت معلولهای عالم محسوسات باشد و یا آنکه این معلولها را به اقتضای مبادی عقلی موجب نشده باشد. زیرا درحالت اول، فعل به اقتضای مبادی حادث شده است که معلول آنها در [عالم] پدیدار همواره تابع قوانین ثابتی است و درحالت دوم، فعل، که به اقتضای مبادی عقلی حادث نشده، تابع قوانین تجربی حساسیت است، و در هر دو حال، ارتباط معلولها تابع قوانین ثابتی است، برای ضرورت طبیعی بیش از این هم نمی‌خواهیم و در واقع درباره آن بیش از این هم نمی‌دانیم. مع الوصف درحالت اول، عقل علت این قوانین طبیعی است و لذا مختار است. درحالت دوم، معلولها صرفاً به اقتضای قوانین طبیعی حساسیت حاصل می‌شوند، زیرا عقل را در آنها هیچ تأثیری نیست؛ لکن چنین نیست که خود عقل به ایجاب حساسیت وجوب پذیرد (که چنین امری محال است) و بنابراین در این حال نیز مختار است. پس اختیار، معارض قانون طبیعی پدیدارها نیست، همان طور که قانون طبیعی نیز راه را بر اختیار عقل در استفاده عملی - که با نفس الامر اشیاء به عنوان مبادی ایجاب خود در ارتباط است - نمی‌بندد.<sup>۱</sup>

رفع تعارض چهارم نیز به همان شیوه تعارض سوم به سادگی میسر می‌شود. کانت میان علت در پدیدارها و علت پدیدارها تفاوت قائل می‌شود. اولی را مربوط به عالم محسوسات و بکلی ممکن الوجود و دومی را مربوط به عالم نفس الامر اشیاء و واجب الوجود می‌داند.

## ایده آل عقل محض

ایده آل عقل محض، تصور موجودی است که عقل آن را حقیقی ترین و کاملترین موجودات می‌داند. تصور این موجود که منشأ امکان و واقعیت سایر موجودات است همان تصور خداست. این تصور از اعمال فعالیت مطلق جویی عقل بر مکانیسم حاکم بر قیاس انفصالی حاصل می‌شود. در این قیاس، کبری يك قضیه منفصله است که به صورت کلی ایکس چنان است که یا این است یا آن بیان می‌شود. رابطه این تصور را با این قیاس و این نوع قضیه می‌توان بدین صورت بیان کرد که ما هر موجودی را که بهره‌ای از واقعیت دارد در نظر بگیریم می‌توانیم حصه‌ای را که آن موجود از کمال دارد مجموع محمولهای مثبتی بدانیم که متضاد و منفی هر يك از آن محمولات در خصوص آن موجود نفی شده و مثبت آن محمولات به آن اسناد داده شده است. حال اگر دایره امکان را بتمامه در نظر آوریم، نیم‌رخ از این دایره مجموعه طرف مثبت همه زوج محمولهایی است که دوبدو متضادند، موجودی که واجد این مجموعه کمالات باشد کاملترین موجود است و تصور ایده آل عقل محض، تصور چنین موجودی است. اما این معنی با آنچه اساس يك قیاس انفصالی است یکی است زیرا ما وقتی حصه‌ای از وجود را به شئی نسبت می‌دهیم گویی بخشی از واقعیت را به آن حمل کرده‌ایم و بخش متضاد آن را از آن شئی سلب کرده‌ایم و این عمل شبیه همان کاری است که ما در قضایای انفصالی خود که صورت کلی آنها به شکل یا این چنین است یا آن چنان می‌باشد انجام می‌دهیم.

عمل عقل در قیاسات انفصالی، از حیث صورت آن، با عملی که تصویری از کل واقعیت را ایجاد می‌کند یکی است زیرا کل واقعیت نیز مجموعه‌ای است شامل طرف اثباتی همه محمولهایی که دو به دو نقیض یکدیگرند<sup>۱</sup>

کانت پس از آنکه کیفیت پیدایش تصور ایده آل عقل محض را به عنوان تصویری از مجموعه امور ممکن که به همه مفاهیم تعین می‌بخشد، تبیین می‌کند و این تصور را بنا به سنت رایج در فلسفه لایب نیتسی-ولفی، همان تصور خدا می‌گیرد به بحث درباره دلایل اثبات وجود خدا می‌پردازد. به اعتقاد او دلایل اثبات وجود خدا منحصر در سه دلیل وجودی، جهان‌شناختی و طبیعی-کلامی است. کانت استدلال می‌کند که بازگشت دلیل دوم و سوم به دلیل وجودی است و دلیل وجودی را نیز مفید فایده و مثبت مدعا نمی‌داند. کانت می‌گوید آنان که با اقامه دلیل وجودی، خواسته‌اند مفهوم کاملترین هستی را به دلیل آنکه مفهوماً کاملترین است،



موجود نیز بدانند به خطا رفته‌اند زیرا وجود اصلاً محمول نیست و سلب آن از مفهوم کاملترین هستی، سلب چیزی از آن مفهوم نیست.

بنابراین، برخلاف انتظار طرفداران دلیل وجودی که می‌خواهند با تحلیل مفهوم کاملترین هستی، خدا را از طریق يك قضیه تحلیلی اثبات کنند، اثبات وجود خدا از این طریق ممکن نیست و لاجرم باید تألیفی باشد. اما اثبات وجود خدا از طریق يك قضیه تألیفی مؤخر از تجربه نیز معنی ندارد زیرا تجربه حسی در مورد خدا امکان ندارد و بنابراین باید از طریق يك قضیه تألیفی مقدم بر تجربه صورت گیرد و همه سخن کانت این است که قضایای تألیفی مقدم بر تجربه فقط در عالم پدیدار می‌تواند صادق باشد و مقولات حس و مقولات فاهمه بر آنچه نتواند زمانی و مکانی باشد قابل اطلاق و اعمال نیست.

مابعدالطبیعه به عنوان يك استعداد طبیعی و مابعدالطبیعه به عنوان يك علم دیدیم که تصورات عقل محض هیچ گونه تعینی در خصوص ما بازاء ادعایی خود در عالم نفس الامر به دست نمی‌دهند و حاصل تلاش عقل برای متعین ساختن امور نفس الامری جز جدل و توهّم نیست. با این حال باید پرسید فایده مثبت این تصورات در ذهن آدمی چیست و وظیفه‌ای که در عرصه شناخت آدمی بر عهده آنها نهاده شده کدام است؟ کانت عقیده ندارد که تصورات عقل محض، اموری بالمره زائدند و هیچ نوع فایده‌ای بر آنها مترتب نیست، بلکه برای این تصورات سهم مثبت و مهمی در شناسایی قائل است. مابعدالطبیعه به عنوان يك استعداد طبیعی محصول همین جنبه مثبت و مفید تصورات است. مابعدالطبیعه بدین معنی نه تنها ممکن بلکه لازم و مؤدی به اغراض و غایاتی بس حکیمانه است.

امر مهمی که کانت در بیان فایده و جهت مثبت تصورات عقل محض مطرح می‌سازد استفاده تنظیمی از این تصورات است. کانت می‌گوید تصورات قوام بخش نیستند اما نظام بخش اند، یعنی ما نمی‌توانیم این تصورات را مقوم اموری در خارج از قلمرو تجربه بدانیم اما می‌باید بپذیریم که آنها در داخل قلمرو تجربه به استفاده ما از مفاهیم محض فاهمه تلائم، تمامیت و وحدت می‌بخشند. این تصورات با خیزش و جهش به جانب کل مطلق تجربه، تجربه را از اینکه يك مجموعه نامنسجم و آشفته باشد نجات می‌دهند.

تصورات استعلایی مبین این است که مقصود از عقل، مخصوصاً این بوده که مبدأ وحدت سیستماتیک کاربرد فاهمه باشد. اما اگر این وحدت را که به نحوه شناسایی تعلق دارد چنان به حساب آوریم که گویی وحدت ذاتی متعلق شناسایی است و اگر آن را که در حقیقت نظام بخش است، قوام بخش انگاریم

و معتقد شویم که می‌توانیم با این تصورها، شناسایی خود را، به نحو متعالی، از هر تجربه‌ی ممکن فراتر ببریم و حال آنکه تنها فایده آن وحدت این است که تجربه را، تا حد امکان، در درون خود آن به تمامیت نزدیک کند، یعنی پیشرفت تجربه را با هیچ چیزی که نتواند تجربه‌ی باشد محدود نسازد، این همه نشانه آن است که در داوری درباره‌ی مقاصد خاصی که از عقل منظور نظر بوده و اصول آن، دچار سوء فهم شده‌ایم<sup>۱</sup>

برای درک بهتر فایده تنظیمی و جنبه‌ی نظام بخشی تصورات، می‌توانیم بار دیگر مثال عمل چشم را در بهم پیوستن خطوط متوازی در دور دست و سامان بخشیدن و به‌نهایت و تمامیت در آوردن آنها را به یاد آوریم.

شک نیست که تجربه ما را با هیچ شناخت تعین یافته‌ای از عالم نومن آشنا نمی‌سازد و اگر ما باشیم و تجربه، یعنی ما باشیم و صرف صورتهای ماتقدم شهود و مقولات ماتقدم فاهمه، در آن صورت هیچ مرزی برای عالم پدیدار شناخته نخواهد شد و هیچ موجبی برای قائل شدن به اشیاء فی نفسه در کار نخواهد بود و بیم آن می‌رود که مبادی امکان تجربه، شرایط کلی اشیاء فی نفسه محسوب شود.<sup>۲</sup> اما تصورات ما را از دو خطر می‌رهاند؛ یکی از خطر فرورفتن و غرق شدن در عالم پدیدار و جز آن هیچ ندیدن، و دیگر از خطر سرگشتگی در روادی بی‌فرجام و بی‌سرانجام تجربه و دائماً از یک امر مشروط به امر مشروط دیگری رانده شدن و نرسیدن به هیچ مرزی که بتواند قرارگاهی برای عقل باشد.

اینکه ما نمی‌توانیم فراتر از هر تجربه‌ی ممکن، از کنه ذات اشیاء مفهوم معینی بدست دهیم سخن درستی است. اما این آزادی را [نیز] نداریم که یکسره از تحقیق درباره‌ی آن دست برداریم، چرا که تجربه، هرگز عقل را به‌طور کامل ارضاء نمی‌کند و در پاسخ به مسائل، همواره ما را به عقب و عقب‌تر احاله می‌دهد و [سرانجام نیز] ما را در حل کامل آن مسائل ناکام می‌گذارد<sup>۳</sup>

کانت برای بیان فایده مثبت تصورات از مفهوم مرز استفاده می‌کند و کار تصورات را تعیین مرزهای عقل محض می‌داند. او میان مرز و حد فرق می‌گذارد، حد را امری صرفاً سلبی می‌داند که از نامتناهی نبودن یک کمیت حکایت می‌کند و مشعر بر امری غیر از امر محدود و

۱. تمهیدات، بند پنجاه و ششم.

۲. پیشین، بند پنجاه و هفتم.

۳. همان.

متفاوت با آن و محیط بر آن نیست و حال آنکه «مرز... همواره مستلزم فضایی است خارج از يك مكان معين و محیط بر آن»<sup>۱</sup>

در همه مرزها امری اثباتی نیز وجود دارد (مثلاً، سطح، مرز فضای جسمانی است اما خود نیز يك فضایی است، خط، فضایی است که مرز سطح است، نقطه مرز خط است و با این حال خود مکانی است در فضا) و حال آنکه در حدود جزئی و سلب هیچ نیست... اکنون این سؤال پیش می‌آید که عقل مادر ایجاد ارتباط میان آنچه می‌شناسیم و آنچه نمی‌شناسیم و هرگز نخواهیم شناخت، چگونه عمل می‌کند؟ در اینجا يك ارتباط واقعی میان آنچه معلوم است و آنچه بکلی نامعلوم، (که همواره نیز چنین خواهد بود) وجود دارد و حتی اگر بنا نباشد که آن نامعلوم ذره‌ای شناخته شود - که حقیقتاً هم امیدی بدان نیست - مفهوم این ارتباط باید چنان باشد که بتوان آن را معین ساخت و توضیح داد<sup>۲</sup>

خلاصه سخن کانت این است که تصورات هم مرز عقل را معین می‌کنند و هم با پیش آوردن نفس و جهان و خدا به عنوان اموری که گویی تعیین یافته و مشخص اند به ما امکان می‌دهند که در این مرز امور مربوط به این سوی مرز، یعنی امور مربوط به عالم تجربه را تمشیت بخشیم بی آنکه بخواهیم امور مربوط به آن سوی مرز، یعنی کنه ذات اشیاء را متعین سازیم.

در اینجا کانت مفهومی مهم و در عین حال بس ظریف را مطرح می‌سازد که همانا برقراری رابطه و ارتباط میان عالم عقلی ناشناخته آن سوی مرز با عالم تجربی پدیداری این سوی مرز است. کانت می‌گوید ما در مرز میان عالم پدیدار و عالم نومن، تصورات عقل محض را به نحو خاصی برای برقرار ساختن رابطه میان این دو عالم بکار می‌گیریم.

ما به برقراری رابطه میان عالم محسوسات و موجودات عقلانی عالم نومن احتیاج داریم. اگر چنین رابطه‌ای فرض نشود عالم پدیدار، چنانکه گفتیم مجموعه‌ای نامنسجم و فاقد وحدت و تمامیت و تلائم خواهد بود. این رابطه را در مرز میان این دو عالم برقرار می‌کنیم و از مرز فراتر نمی‌رویم و به درون عالم ذوات معقول قدم نمی‌گذاریم. کانت می‌خواهد بگوید ما شبیه کسی هستیم که در مرز میان دو فضای روشن و تاریک قرار گرفته است، چنین کسی در

۱. تمهیدات، بند پنجاه و هفتم.

۲. همان.

بخش تاریک مطلقاً هیچ چیز نمی بیند، اما در بخش روشنایی وضعیت امور را به نحوی می بیند که ناچار می شود برای تبیین و توجیه آن وضعیت، فرض کند در آن بخش تاریک اموری قرار دارد و میان آنها و اشیاء واقع در بخش روشنایی رابطه ای هست که همان رابطه موجب آن وضعیت شده است. در این حال، وی با آنکه برای تبیین اوضاع بخش روشنایی متوسل به فرض موجوداتی در بخش تاریک می شود و به آن موجودات، تأثیر و تدبیری در ارتباط با بخش روشنایی نسبت می دهد، کماکان در آن فضای تاریک هیچ چیز نمی بیند و آن تأثیر و تدبیر را با استعانت از تمثیل و با استفاده از رابطه ای که در خود فضای روشن میان اشیاء برقرار است به تصور درمی آورد نه آنکه واقعاً تأثیر و تدبیری به اموری که نمی داند چیستند و چگونه اند نسبت دهد و آنها را بدین وجه متعین سازد.

کانت می گوید ما نمی توانیم عالم پدیدار را بدون فرض يك موجود برین که واجد همه کمالات در حد اعلی باشد تبیین کنیم. ما در عالم پدیدار نظم می بینیم و صورت معقولی در همه ابعاد و جوانب آن مشاهده می کنیم<sup>۱</sup> اما نمی توانیم به آن موجود برین عقل و اراده ای شبیه آنچه خود داریم نسبت دهیم، که اگر چنین کنیم در ورطه تشبیه خواهیم افتاد و هدف تیرهای انتقادات هیوم قرار خواهیم گرفت، اما می توانیم بگویم عالم چنان است که گویی موجودی برین وجود دارد که این همه نظم و معقولیت در عالم پدیدارها، ناشی از رابطه او با عالم است.

هنگامی که می گویم ما ناچاریم به عالم چنان نظر کنیم که گویی مصنوع يك عقل و اراده اعلی است، در واقع همه حرف من این است که: همچنانکه يك ساعت و يك کشتی و يك فوج را با يك ساعت ساز و مهندس کشتی و يك فرمانده، رابطه ای است همانطور نیز میان عالم محسوسات... با آن [ذات] ناشناخته رابطه ای است. بدین سان، من هر چند آن را چنانکه فی نفسه هست نمی شناسم، آن را چنانکه بر من ظاهر می شود، یعنی به تناسب عالمی که خود نیز جزئی از آنم می شناسم<sup>۲</sup>

کانت، چنین شناختی را، شناخت از طریق تمثیل می نامد. این تمثیل میان دو نوع رابطه برقرار می شود. یکی رابطه میان امور عالم پدیدار که در آن هر دو طرف رابطه بر ما معلوم است و دیگری رابطه میان ذوات معقول و عالم پدیدار، که یکی از دو طرف آن بکلی بر ما نامعلوم و

۱. تمهیدات، بند پنجاه و هشتم.

۲. پیشین، بند پنجاه و هفتم.

ناشناخته است.

این گونه شناخت، شناختی است از طریق تمثیل، اما نه به معنی معمول این لفظ که حاکی از شباهت ناقص دو چیز است، بلکه به معنی شباهت تام دو رابطه، بین اموری که خود هیچگونه مشابهتی با یکدیگر ندارند<sup>۱</sup>

آنگاه در توضیح این معنی مثالی می‌زند و می‌گوید:

مثلاً همان طور که میان سعادت فرزندان (الف) و مهربانی والدین (ب) رابطه‌ای موجود است، میان رفاه نوع انسان (ج) نیز با يك امر نامعلومی در خداوند (ایکس) رابطه‌ای هست که آن را مهربانی می‌نامیم، نه به این جهت که کمترین شباهتی با یکی از تمایلات آدمی دارد، بلکه به جهت آنکه می‌توانیم میان آن و عالم رابطه‌ای برقرار کنیم شبیه رابطه‌ای که اشیاء عالم میان خود دارند<sup>۲</sup>

بدین سان، کانت با آنکه مفاهیمی مانند علیت و عقل را در برقراری رابطه میان عالم پدیدار و ذوات معقول بکار می‌گیرد، از آنجا که این مفاهیم را نه به آن ذوات، بلکه به رابطه میان این دو عالم نسبت می‌دهد و به اصطلاح خود از آنها فقط در مرز استفاده می‌کند، از انتساب صفاتی مخصوص انسان که فقط در عالم پدیدار معنی دارد، به خداوند، پرهیز می‌کند و از اعتقاد به ته‌ئیس، یعنی اعتقاد به خدایی صاحب صفاتی شبیه آنچه بشر دارد دور می‌ماند، اما اعتقاد به دئیسم یعنی فرض وجود يك موجود برین را، بدون هیچگونه تعین و تشبیهی، می‌پذیرد. لکن امر مهم این است که وی در همه این بحثها، به استفاده تنظیمی از تصورات عقل محض نظر دارد و هیچ قوام و تعینی به تصورات نسبت نمی‌دهد و آنچه را که در باب امتناع شناخت این تصورات گفته، نقض نمی‌کند.

### فلسفه نقادی و مذهب مادی

کانت، هرچند دلایل اثبات بساطت نفس و حدوث و قدم و تناهی و عدم تناهی عالم و آزادی اراده و اثبات وجود خدا را به نحو قاطع رد می‌کند و آنها را جدلی و ناشی از لحاظ نکردن تفاوت میان پدیدار و نومن می‌داند، و هرچند باب عقل نظری را بر مابعدالطبیعه به معنی خاص

۱. تمهیدات، بند پنجاه و هشتم.

۲. پیشین، پانوش بند پنجاه و هشتم.

می‌بندد، این باب را به روی مادی مذهب‌بان و جبری مذهب‌بان نمی‌گشاید و این نکته بسیار مهم است. او با فلسفه نقادی خود هم بر شیوه تفکر حامیان مابعدالطبیعه و هم بر شیوه تفکر مخالفان آنها، خط بطلان می‌کشد. کانت با شکاکیت «که هیچ نویدی نمی‌دهد»<sup>۱</sup> و مذهب جزم «که به ما هیچ نمی‌آموزد»<sup>۲</sup> سرستیز دارد. مخالفت او با مذهب جزم، به هیچ وجه ناشی از نتیجه‌ای که ممکن است مورد قبول این فیلسوف جزم اندیش یا آن دیگری باشد نیست، او روش را نادرست می‌داند اعم از آنکه به اثبات خدا منتهی شود یا به انکار او. کانت با فلسفه نقادی، خود را از سطح معرفت میان موافقان و مخالفان مابعدالطبیعه جزمی بیرون می‌برد و وضعی می‌گیرد که او را مشرف بر هر دو جانب می‌سازد. او اصرار دارد به خواننده بفهماند فلسفه نقادی او آبی به آسیاب مادی مذهب‌بان نمی‌ریزد بلکه عیب و نقص دلایل آنان را نیز آشکار می‌سازد.

هر چند تصور مربوط به نفس در خصوص طبیعت محض نفس آدمی، چندان معرفتی فوق همه مفاهیم تجربی به من نمی‌دهد، لاقلاً نارسایی این مفاهیم را به وضوح آشکار می‌سازد و مرا از ماده‌انگاری که در روانشناسی به هیچ وجه مفهوم مناسبی برای تبیین طبیعت نیست و به علاوه در عمل نیز محدود کننده عقل است برکنار می‌دارد. هم بدین گونه است تصورهای مربوط به جهان که با نشان دادن اینکه تمامی شناخت ممکن ما از طبیعت، برای اقناع عقل در تحقیقات مشروع آن، آشکارا نارساست، ما را از اعتقاد به اصالت طبیعت که در آن طبیعت به خودی خود کافی دانسته می‌شود مصون می‌دارد. بالاخره [باید گفت] که ضرورت طبیعی در عالم محسوسات همواره مشروط است، زیرا همواره مستلزم آن است که اشیاء به اشیاء دیگری قائم باشند و حال آنکه ضرورت نامشروط را فقط در وحدت علتی می‌توان یافت که بکلی با عالم محسوسات مبیانت داشته باشد، همچنین با اکتفا به صرف طبیعت هرگز نمی‌توان فهمید که وجود ممکنات چگونه می‌تواند نتیجه علیت ضرورت طبیعی باشد، پس عقل با استمداد از تصور مربوط به خدا خود را از اعتقاد به جبر خلاص می‌سازد و به مفهوم علت مختار و به تبع آن به مفهوم عقل اعلی پی می‌برد.... تصورهای استعلایی، اگر به ما اثبات معرفتی نمی‌بخشند فایده‌شان اینست که اقوال گستاخانه مادی مذهب‌بان و طبیعی مذهب‌بان و جبری مذهب‌بان را که

موجب ضیق مجال عقل است باطل می سازند و از این طریق در خارج از قلمرو معرفت نظری جایی برای تصورات اخلاقی باز می کنند...<sup>۱</sup>

آنچه از سخنان کانت مستفاد می شود اینست که وی با همه مخالفتی که با مابعدالطبیعه معمول نزد اصحاب مدرسه و نیز فیلسوفانی مانند دکارت و لایب نیتس دارد، نمی خواهد راهگشای الحاد باشد، بلکه می خواهد با اثبات مسدود بودن راه عقل نظری در وصول به اغراض مابعدالطبیعه، راه را برای نیل به همین مقاصد از طریق عقل عملی هموار سازد. کانت فلسفه نقادی خود را طلیعه مابعدالطبیعه نوینی می داند و کار خود را به «کندن پره های دروغین» مابعدالطبیعه تشبیه می کند که «نه تنها آن را نحیف و حقیر نخواهد ساخت بلکه از جنبه ای دیگر سبب شکوه و جلال آن خواهد شد» وی به صراحت از خدمت فلسفه نقادی خود به علم کلام یاد می کند و می گوید:

اما خدمت آن را به علم کلام به هیچ وجه نباید دست کم گرفت، از باب آنکه کلام را از حکم جزم اندیشان آزاد می سازد و بدین سان آن را در مقابل همه اعتراضات این گونه مخالفان حفظ می کند. زیرا مابعدالطبیعه متعارف به رغم همه وعده های مساعدی که به کلام داد نتوانست به وعده وفا کند و علاوه بر آن با استمداد از تفکر جزئی تنها کاری که کرد این بود که دشمنان خود را برضد خود تجهیز کرد<sup>۲</sup>

#### خاتمه

اگر بخواهیم با نگاهی به چشم انداز وسیع تاریخ فلسفه، از فلسفه کانت در این پهنه گسترده تعبیری به دست دهیم باید بگوئیم از دیر باز فیلسوفان عموماً به نوعی دوگانگی و دوگونگی در هستی توجه داشته اند و این معنا را در قالب، عالم محسوسات و عالم مثل، صورت و ماده، نور و ظلمت، فکر و امتداد و نظایر آن بیان کرده اند. از نظر فیلسوفان پیشین، علی رغم تفاوت های بنیادی که میان این دو قلمرو وجود دارد، انسان می تواند به وسیله ذهن خویش از این هر دو قلمرو شناختی حاصل کند و با قوه ای به نام عقل علاوه بر تشخیص این دو عالم از یکدیگر عالم فوق محسوس یا به اصطلاح عالم بالا و عالم عقلی را نیز بشناسد.

۱. تمهیدات، بند شصتم.

۲. تمهیدات، پیشنهادی برای بررسی نقد عقل که حکمی در پی تواند داشت.

۳. تمهیدات، پیشنهادی برای بررسی نقد عقل...

کانت از يك لحاظ با این فلاسفه شباهت دارد و آن تصدیق این دو قلمرو و تمیز آنها از یکدیگر است، چنانکه خود نیز با توجه به همین سابقه تاریخی می گوید:

از قدیمترین اعصار فلسفه، اهل تحقیق در عقل محض چنین فکر کرده اند که علاوه بر موجودات محسوس یا پدیدارها که عالم محسوس از آنها ترکیب شده است، موجودات عقلانی خاصی (ذوات معقول) نیز هست که به گمان ایشان مقوم عالم معقول است... در واقع، ما، اگر چنانکه شایسته است، محسوسات را صرف پدیدار بشماریم در عین حال به همین لحاظ قبول کرده ایم که شیء فی نفسه ای به عنوان اساس آنها وجود دارد، هرچند نمی دانیم که آن خود در واقع چگونه است و فقط پدیدار آن، یعنی نحوه اثری را که حواس از این چیز نامعلوم می پذیرد می شناسیم. پس فاهمه، درست با قبول پدیدار، وجود شیء فی نفسه را نیز تصدیق می کند...<sup>۱</sup>

اما از سوی دیگر تفاوت مهمی که کانت با همه فلاسفه معتقد به این دو گونگی دارد اینست که به قوه ای به نام عقل که بتواند مشرف بر دو قلمرو، از آنها شناختی حاصل کند معتقد نیست. او شناخت حقیقی و صحیح را محصول اعمال قوه حساسیت و قوه فاهمه می داند و برای این هر دو تنها يك قلمرو می شناسد که همانا قلمرو محسوسات و عالم تجربه است. استعمال مقولات فاهمه در قلمرو ذوات معقول، استفاده متعالی از آنهاست که به توهم و جدل منتهی می شود و کانت می کوشد تا با شناخت استعلایی از قوه شناخت آدمی، یعنی با بررسی نقادانه شناخت، به شرایط ماتقدمی که امکان شناخت تنها به سبب آنها حاصل شده دست یابد و راه را با شناختی که از عقل به وسیله خود عقل بدست دهد بر استفاده متعالی از فاهمه ببندد. اما او در همان حال که دری می بندد در دیگری بر عالم حقایق مابعد طبیعی می گشاید که همانا باب اخلاق است.

فلسفه نقادی کانت را می توان از جهات مختلف مورد نقد و بررسی قرار داد. بیان اشکالات و مشکلات فلسفه او و ورخنه هایی که در بنای تفکر اوست و مخصوصاً مقایسه آراء او با آراء فلاسفه اسلامی، بحثی مستقل و مفصل است که البته در این مجال و مقال نمی گنجد.



## توضیحاتی درباره ترجمه تمهیدات

تمهیدات، ترجمه کتاب معروف پروله گومنا ی ایمانوئل کانت فیلسوف بزرگ آلمانی است که به سال ۱۷۸۳ میلادی منتشر شده و نام کامل آن به زبان آلمانی چنین است:

### PROLEGOMENA

zu einer jeden künftigen Metaphysik

die als wissenschaft Wissenschaft Wird auftreten können

و ما آن را به فارسی چنین نامیده ایم:

### تمهیدات

مقدمه ای برای هر مابعدالطبیعه آینده که به عنوان يك علم عرضه شود

این ترجمه، نه از متن اصلی آلمانی، بلکه از ترجمه انگلیسی پروله گومنا صورت گرفته است. تا آنجا که مترجم فارسی کسب اطلاع کرده، تمهیدات تاکنون پنج بار به صورت کامل و مستقل به زبان انگلیسی ترجمه شده و یکی از این پنج ترجمه، دوبار توسط دوتن از استادان صاحب نظر در آثار کانت مورد تجدید نظر قرار گرفته و به چاپ رسیده است؛ بدین ترتیب می توان گفت که هم اکنون هفت متن متفاوت از ترجمه کامل تمهیدات به زبان انگلیسی موجود است. مشخصات این ترجمه ها از این قرار است:

- 1) *John Richardson*: Metaphysical Works of the celebrated Immanuel Kant translated from the German with a sketch of his life and writings by J. R. many years a student of the Kantian philosophy. Containing... 2. Prolegomena to future metaphysics. London, 1836. (Separate title page for the Prolegomena:

- London, printed for W. Simpkin and R. Marshall, 1819.)
- 2) *John P. Mahaffy and John H. Bernard: Kant's Critical Philosophy for English Readers by J. P. M. Volume III. The Prolegomena.* London, Macmillan, 1872, 2nd (new and completed) edition by J. P. M. & J. H. B. Volume II 1889, 3rd edition 1915.
  - 3) *Ernest Belfort Bax: Kant's Prolegomena and Metaphysical Foundations of Natural Science*, translated from the original by E. B. B. Bohn's Philosophical Library. London, G. Bell & Sons, 1883.
  - 4) *Paul Carus: Kant's Prolegomena to any future metaphysics* edited in English by P. C. La Salle, III., Open Court Pub. Co., 1902, reprinted 1947.
  - 5) *Lewis White Beck: Prolegomena to any future metaphysics.* Immanuel Kant. A revision of the Carus translation edited with an introduction by L. W. B. New York, The Liberal Arts Press, 1951.
  - 6) *Peter G. Lucas: Prolegomena to any future metaphysics.,* Immanuel Kant. Manchester University Press, First published 1953, 2nd 1959, 3rd 1962 4th 1966, 5th 1971.
  - 7) *James W. Ellington: Prolegomena to any future metaphysics.* Immanuel Kant. An extensive revision of the Paul Carus translation. Hackett Publishing Company, Inc. Indiana, 1977, fourth edition, 1983.

از این هفت متن،<sup>۱</sup> مترجم فارسی، شش متن را در اختیار داشته و تنها به قدیمی ترین ترجمه، یعنی ترجمه ریچاردسون (۱۸۱۹) دست نیافته است. علاوه بر این، دو متن کامل فرانسه و عربی ترجمه تمهیدات را نیز با مشخصات ذیل در اختیار داشته است:

*J. GIBELIN : PROLEGOMENES A TOUTE METAPHYSIQUE  
FUTURE Emmanuel Kant, Paris, Librairie Philosophique  
J. VRIN. Neuvieme Edition, 1974.*

مقدمه لکل میتافیزیکا مقبلة: ایمانویل کنت. ترجمه: الدكتور نازلی اسماعیل حسین، مراجعه: الدكتور عبدالرحمن بدوی، دارالکتاب العربی للطباعة والنشر، بالقاهرة، ۱۳۸۸ هـ. ق. ۱۹۶۸ م.

---

۱. علاوه بر این ترجمه های کامل، ترجمه ناقصی از تمهیدات نیز با مشخصات زیر در دست بوده است:

Carl J. Friedrich, *The Philosophy of Kant*, A Modern Library Book, New York, 1949.

از این ترجمه‌ها، ترجمه انگلیسی «پیترو لوکاس»، اساس کار انتخاب شده و تمهیدات ترجمه فارسی پروله گومانی کانت از ترجمه انگلیسی لوکاس است. مترجم به هنگام ترجمه و بازبینی آن، شش ترجمه انگلیسی و دو ترجمه فرانسه و عربی را پیش چشم داشته و این کتاب را با استفاده از ترجمه لوکاس و با مراجعه به متون مذکور و مطابقه با آنها ترجمه کرده است. علت اینکه ترجمه لوکاس اساس ترجمه قرار گرفته چند چیز بوده است. نخست اینکه در زمان اقدام به ترجمه (سال ۱۳۵۴) این ترجمه آخرین ترجمه مستقل پروله گومنا بود که به زبان انگلیسی منتشر شده بود و اکنون نیز که ده سال از آن تاریخ می‌گذرد، هنوز چنین است و به همین سبب انتخاب آن به عنوان اساس کار، امری طبیعی بود. علاوه بر این ترجمه لوکاس امتیازاتی دارد که به اختصار بدانها اشاره می‌کنیم. لوکاس خود تصریح می‌کند که از همه ترجمه‌های انگلیسی قبلی بهره برده و ترجمه خود را با همه آنها مقایسه کرده است. وی برای اولین بار در ترجمه تمهیدات به انگلیسی، دو اختلال مهم را که ناشی از جابجایی مطالب کتاب کانت در طبع اصلی آلمانی آن بوده، تصحیح کرده است. لوکاس دریافته است که هم در متن آلمانی و هم در ترجمه‌های تمهیدات، قسمتی از بند چهارم تمهیدات با سیاق آن بند هماهنگی ندارد، وی این ناهماهنگی را ناشی از سهل‌انگاری چاپخانه در طبع اصلی کتاب می‌داند و در مقدمه خود اثبات کرده که جای درست این قسمت در بند دوم است و آن را در ترجمه خود به بند دوم منتقل ساخته است.

لوکاس همچنین حدس می‌زند که قسمتی از بند دوم تمهیدات، در چاپ اصلی ساقط شده باشد. دلیل او این است که کانت هنگام بسط و تفصیل مقدمه طبع دوم نقد عقل محض به سال ۱۷۸۸، بخشی از بند دوم تمهیدات را نقل کرده و نه تنها آن قسمت جابجا شده به بند چهارم را آنجا به دنبال مطالب بند دوم آورده، بلکه یک پاراگراف نیز در باب طبیعیات بدان مطلب منقول از بند دوم افزوده است. لوکاس معتقد است شبیه همین پاراگراف و قدری مفصلتر از آن در دست‌نوشته‌های خود کانت در تمهیدات وجود داشته و به موجب همین اعتقاد، آن پاراگراف مقدمه طبع دوم نقد عقل را به بند دوم تمهیدات افزوده است.

لوکاس در مقدمه‌ای که بر ترجمه خود افزوده، ضوابط خود را در کار ترجمه شرح داده و می‌نویسد: غرض اصلی از این ترجمه، عرضه متنی به زبان انگلیسی است که اصالت تألیف کانت، لفظاً و معنأً بر اساس دقیقترین موازین ممکن، در آن حفظ شده باشد، تا بدانجا که هر تحلیل فلسفی قابل توجهی که از متن انگلیسی بعمل آید، اعم از آنکه مستفاد از نحوه بیان باشد یا از محتوای عبارات، خواه به جزئیات مربوط شود و یا به طرح کلی کتاب، چنان باشد که نتیجه حاصل از

آن، حتی الامکان با نتیجه متن آلمانی یکی باشد. قصد من این بوده که لحن کلامی که از این صفحات به گوش می رسد شبیه لحن کلام کانت باشد نه لحن يك فیلسوف دانشگاهی قرن بیستم.

وی به تفصیل توضیح داده که چگونه در انتخاب معادل انگلیسی اصطلاحات و در برگرداندن استعارات و مجازات متن کانت و حتی در نقطه گذاری و سجاوندی کوشش داشته تا اصالت کتاب اصلی محفوظ بماند و برخلاف سایر مترجمان، در مواردی که احتمال می داده کوتاه کردن جملات کانت، حتی اندکی به بیان مقصود خلل وارد آورد، از این کار نیز خودداری کرده است و دقت را به جایی رسانده که هنگام ترجمه از فرهنگهای رایج آلمانی به انگلیسی استفاده نکرده بلکه فرهنگ چاپ شده در زمان کانت را مرجع خود قرار داده تا از معادل انگلیسی لغات آلمانی، بدان صورت که در زمان کانت مصطلح بوده استفاده کند. وی در بسیاری از صفحات، یادداشتهای توضیحات سودمندی به صورت پاورقی از خود بر کتاب افزوده است و افرادی را که کانت از آنان نام برده، معرفی کرده و محل دقیق ارجاعات کانت به آثار دیگران را، گاه با نقل مطلب مورد نظر کانت از منابع اصلی مشخص کرده است.

### روش مترجم فارسی

از آنجا که تمهیدات یکی از کتب فلسفی مهم و معروف کانت و بلکه یکی از متون اصیل و اصلی فلسفه اروپایی و به اصطلاح يك متن «کلاسیک» است، مترجم، در عین حال که به علت ناآشنایی به زبان آلمانی از تماس مستقیم با متن اصلی محروم بوده، سعی کرده است با انتخاب بهترین ترجمه موجود در زبان انگلیسی و استفاده از سایر ترجمه های موجود به این زبان و زبانهای عربی و فرانسه و نیز با رعایت قواعدی که در ترجمه این گونه متون می باید بکار بسته شود، شرط صحت و امانت را به جای آورد.

در ترجمه تمهیدات، مترجم به هیچ روی شیوه ترجمه آزاد و نقل به معنی را بکار نرفته و مراقب بوده است تا اولاً هیچ کلمه ای از متن، ترجمه نشده باقی نماند و ثانیاً هیچ کلمه ای که معادل آن در متن نبوده باشد بدان افزوده نشود. اگر در جایی آوردن يك کلمه از جانب مترجم ضروری می نموده، آن يك کلمه، اگرچه يك واو عطف بوده، در میان دو قلاب [ ] آمده است. اگر کانت در جایی ضرب المثلی آورده، همان ضرب المثل به فارسی ترجمه شده و از قرار دادن ضرب المثلی از زبان فارسی که معادل یا نظیر آن باشد خودداری شده تا حتی اندک خروجی از معنی و مقصود مؤلف روی ندهد.

مترجم، از آغاز تا پایان کتاب، هر جا احتمال داده که ذکر معادل انگلیسی يك اصطلاح به خواننده در فهم بهتر مقصود كمك كند، آن اصطلاح را در پانوشـت صفحات ذکر کرده است و با آنكه نیت شرح و تفسیر متن را در سر نداشته در موارد متعددی كوشیده است تا با توضیحاتی كه گاه چند كلمه و گاه يکی دو صفحه است، خواننده را در فهم مقصود كمك رساند. در این توضیحات، بنا بر اختصار بوده و آنچه قدری مفصل است نوعاً مواردی است كه در تكمیل و توضیح متن، به استناد ارجاع مؤلف، از كتاب نقد عقل محض ترجمه شده است. در هر حال ذكر این نکته ضروری است كه این توضیحات، به هیچ روی، همه موارد محتاج به توضیح را شامل نمی شود و بسیاری از ارجاعاتی كه كانت به نقد عقل داده مسكوت مانده است.

مترجم فارسی تمهیدات در ترجمه اصطلاحات فلسفی بر آن بوده است كه حتی الامكان اصطلاح جدیدی از خود جعل و وضع نكند و در این امر خطیر، كوشیده است تا آنجا كه مقدور است از اصطلاحات رایج در زبان فلسفی فارسی امروز و مخصوصاً از سنت معمول در دانشكده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران كه مبتنی بر استفاده از گنجینه ارزشمند مصطلحات فلسفه اسلامی است تبعیت كند. مترجم روا ندیده است با جعل اصطلاحات نامأنوس فهم مطالب كتاب را كه فی نفسه دشوار است، دشوارتر سازد و بنا نداشته است كه برای همه اصطلاحات بدون استثناء معادلی قرار دهد و به همین سبب چند اصطلاح را به همان صورت فرنگی خود باقی گذاشته و نقل کرده است.

در ترجمه تمهیدات به فارسی، هر چند كوشش شده تا ترجمه ای صحیح و دقیق و نزدیک به مقصد و مقصود كانت و در عین حال مفهوم و مطبوع عرضه شود، با این حال باید اذعان داشت كه این ترجمه متنی روان و آسان نیست. این امر، علاوه بر قصور و تقصیری كه مترجم از حیث تسلط بر فلسفه و زبان خارجی و ادبیات فارسی در خود سراغ دارد، ناشی از چند علت است كه ذیلاً بدانها اشاره می كنیم.

(۱) دشواری فلسفه كانت: فلسفه نقادی كانت، فلسفه ای بدیع و مستقل است و تكرار و توضیح سخن فلاسفه پیشین نیست. فلسفه او با آن تصور بسیطی كه عامه مردم به صرافت طبع خویش از هستی و نحوه عمل ذهن در شناخت هستی دارند، فاصله و تفاوت بسیار دارد. فلسفه كانت، دارای نظامی است بسیار مفصل و پیچیده و از جهتی شبیه ریاضیات است، یعنی اجزاء آن چنان با یكدیگر در ارتباطند كه اگر بخشی از آن نامفهوم باقی ماند فهم نتیجه ای كه منظور نظر بوده، حاصل نمی شود. فهم باریك اندیشیهـا و ژرفكاویهـای او در عرصه شناخت و در بیان و تبیین کیفیت عمل ذهن، مستلزم تأمل و تفكـری دقیق و عمیق است.

۲) وجود اصطلاحات فلسفی خاص: از آنجا که کانت در فلسفه طرحی نو ریخته و به قول خود انقلابی شبیه آنچه کپرنیک در نجوم پدید آورده ایجاد کرده، نمی توانسته و نمی خواسته است از مفاهیم رایج و معمول در فلسفه پیشینیان و فلسفه مرسوم اهل مدرسه استفاده کند و مصطلحات آنان را، به همان معنی که بکار می برند، بکار برد. کانت در بیان مفاهیم اصلی مورد نظر خود، یعنی مفاهیمی که در حقیقت ارکان فلسفه وی محسوب می شوند، گاهی اصطلاحی کاملاً جدید وضع کرده و گاه نیز اصطلاحات فلسفی موجود را با معنایی بالمره متفاوت از معنای متداول آنها بکار گرفته است و همین امر فهم فلسفه او را برای مبتدیان، هر چند به طور کلی در فلسفه مبتدی نباشند و با اصطلاحات فلاسفه دیگر آشنایی داشته باشند، دشوار می سازد.

خواننده فلسفه کانت، در بادی امر، خود را با اصطلاحاتی از قبیل مابعدالطبیعه، فاهمه، عقل، شهود، حساسیت، تحلیل، جدل، تجربه، پدیدار، ذات معقول، مقدم بر تجربه، مؤخر از تجربه، متعالی، استعلائی مواجه می بیند که هر یک از آنها در قاموس فلسفی کانت، معنایی خاص و مغایر با معنای معمول دیگران دارد. کثرت استعمال این اصطلاحات ابداعی و اهمیت و مدخلیت آنها در فهم فلسفه کانت، چنانکه گفتیم موجب می شود که کسانی که از راههای فلسفی دیگر سهل و سریع عبور می کنند چون به ابتدای جاده فلسفه کانت می رسند آن را ناهموار می یابند و دچار کندی می شوند.

۳) سبک نویسندگی کانت: مورخان فلسفه و شارحان آثار کانت عموماً معتقدند که نوشته های کانت، دشوار و پیچیده است. آثار وی، لااقل در مرحله فلسفه نقادی او، در عین حال که محکم و متین است و از قوت و عمق اندیشه خلاق و ذهن منضبط وی حکایت می کند شوق انگیز و لطیف نیست. کانت خود نیز بدین نکته اعتراف می کند و در مقدمه تمهیدات، گویی کسانی را که فلسفه او را دشوار و نامفهوم می پندارند مخاطب قرار داده، می گوید:

توجه به علم جدید کاملاً مستقلی که در نوع خود یگانه است، با این تصور که می توان با همان به ظاهر معلومات سابق خود - که صحت خود آنها مقدمتاً بایستی مورد تردید قرار گیرد - درباره آن داوری کرد، جز این حاصلی نخواهد داشت که همه آنچه را که می بینیم به صرف شباهت در اصطلاحات، همان که خود از پیش می دانسته ایم بپنداریم، با این تفاوت که چون به جای فکر مؤلف، فکر خود را که از فرط اعتیاد، طبیعت ثانویه ما شده است مبنا قرار داده ایم همه چیز به نظرمان ناباندام و بی معنی و نامفهوم خواهد آمد. اما مفصل

بودن کتاب<sup>۱</sup>، تا آنجا که ناشی از خود علم و نه از نحوه بیان مؤلف باشد، و خشکی ناگزیر و دقتی از قبیل آنچه نزد اصحاب مدرسه معمول است، خصوصیتی است که هر چند به کتاب لطمه وارد می‌سازد، به اصل مقصود قویاً کمک می‌کند.

آنگاه در دنباله همین مطلب، در مقایسه آثار خود با آثار دیگران، به نحو ضمنی به دشوار-نویسی و نادلپذیری نوشته‌های خود اشاره می‌کند و می‌گوید:

در نویسندگی، همه کس از این موهبت برخوردار نیست که بتواند مانند «دیوید هیوم» نکته سنجی را با دلپسندی یکجا جمع کند و یا همچون «موسی مندلسون» استواری و متانت را با لطف سخن درآمیزد...

در اینجا مناسب به نظر می‌رسد نمونه‌ای چند از جملات متن انگلیسی کتاب نقل کنیم تا آن دسته از خوانندگان که با متون فلسفه غربی آشنا هستند و در ترجمه دستی دارند بتوانند از سبک نویسندگی کانت و مشکلی که نه تنها مترجم فارسی بلکه همه مترجمان آثار او با آن مواجهند تصویری حاصل کنند. نمونه‌هایی که نقل می‌شود هر کدام يك جمله است که در آنها جملات معترضه متعددی مندرج است و نظایر آنها در اصل کتاب فراوان است و بلکه کتاب یکسره چنین است.

These are then the transcendental ideas which, even though they aim, not at extravagant concepts, but according to the true but hidden end of the natural determination of our reason merely at the unlimited extension of use in experience, yet through an unavoidable illusion entice from the understanding a *transcendent* use which, although deceptive, cannot be kept in limits by a resolve to stay within the bounds of experience, but only by scientific instruction and taking pains.

\*\*\*

When I [...] all the transcendental ideas the totality of which constitutes the proper problem of natural pure reason, which compels it to leave mere observation of nature and to go beyond all possible experience, and in this endeavour to bring

۱. مقصود، کتاب نقد عقل محض است.

2. This sentence is grammatically defective in the original editions and contains no verb.

into being the thing (whether it be knowledge or sophistry) that is called metaphysics, I believe I perceive that this natural disposition is aimed at freeing our comprehension from the fetters of experience and the limits of mere observation of nature far enough for it at least to see opened before it a field that merely contains objects for the pure understanding which no sensibility can reach; not indeed with the intention that we should occupy ourselves with it speculatively (because we find no ground on which we can get a foot-hold), but in order that practical principles, which unless they found before them such a space for their necessary expectation and hope, would not be able to extend themselves to that universality which reason absolutely must have for moral purposes, [...<sup>1</sup>]

\*\*\*

Those who want to track down the nature of reason outside its use in metaphysics, in the universal principles for making systematic a natural history in general, may consider further whether this agreement rests on this: that just as nature is not attached to appearances or their source, sensibility, in themselves, but is only found in the reference of appearances to the understanding, likewise the thoroughgoing unity of the use of the understanding on behalf of a total possible experience (in a system) can only be attributed to the understanding with reference to reason, and thus experience also stands indirectly under the legislature of reason<sup>2</sup>.

برای آنکه دشواری ترجمه آثار کانت را تصدیق کنیم کافی است به یادآوریم که همین کتاب تمهیدات از سال ۱۸۱۹ تاکنون پنج بار به زبان انگلیسی ترجمه شده و یکی از آن ترجمه‌ها، دوبار توسط دو مترجم صاحب نظر دیگر مورد تجدید نظر قرار گرفته و جداگانه به چاپ رسیده است. وجود این هفت ترجمه متفاوت خود دلیل آن است که هیچ یک از آنها خواننده انگلیسی زبان را خرسند نمی ساخته و هر از چند گاهی مترجمی با استفاده از تجربه مترجمان پیشین، بخت خود را با ترجمه‌ای جدید می آزموده است.

به هر حال باید دانست که تمهیدات یک کتاب فلسفی نیست که برای عموم نوشته شده باشد و کسانی که قبلاً از فلسفه کانت از طریق کتابهای ساده تر فلسفه و تاریخ فلسفه اطلاعی

1. This sentence is also incomplete.

۲. ترجمه فارسی این جملات به ترتیب در صفحات ۱۸۰ و ۲۱۶ و ۲۱۹ تمهیدات آمده است.



کسب نکرده باشند نمی توانند با خواندن آن، مقصود مؤلف را دریابند. تمهیدات يك كتاب درسی است که دانشجویان باید آن را بند به بند نزد استاد بخوانند و بحث کنند و در قسمتهایی از آن نیز (از قبیل بندهای ۲۴ و ۲۵ و ۲۶ که حتی خود کانت نیز به دشواری ناشی از ایجاز آنها اشاره کرده) به کتاب نقد عقل محض مراجعه کنند. این کتاب برای خوانندگان تنگ حوصله‌ای که فلسفه را از سر تفنن می‌خوانند و می‌خواهند اوقات فراغت خود را با کتابی ساده و شیرین بگذرانند نوشته نشده است.

مترجم امیدوار است رنج چند ساله او در ترجمه این اثر فلسفی بی‌حاصل نبوده باشد و تمهیدات دانشجویان فلسفه را بکار آید و آنان را در آشنایی با افکار فلسفی یکی از معماران اصلی بنای فلسفه جدید غربی مدد رساند. همچنین امید است این کتاب، استادان فلسفه اسلامی و طلاب علاقه‌مند به مطالعات تطبیقی را مفید افتد و دسترسی ایشان را به منابع اصلی فلسفه غربی آسانتر سازد.

## غرض کانت از تألیف تمهیدات

کانت، کتاب نقد عقل را که نخستین و مهمترین اثر او در فلسفه نقادی است به سال ۱۷۸۱ منتشر ساخت و مشتاقانه در انتظار عکس العمل فیلسوفان و محافل فلسفی نشست. اما برخلاف انتظار او، نقد عقل در میان صاحب نظران بحث و فحوصی برنینگیخت و موجب شور و غوغایی نشد. سالی به سکوت گذشت و در این مدت، کانت، جسته گریخته از آشنایان شنید که اهل علم کتاب نقد عقل را کتابی غامض و دشوار می دانند و به مطالعه آن رغبتی نشان نمی دهند. این پیامد ناخوشایند، وی را بر آن داشت تا در صدد تألیف کتاب دیگری برآید که در آن غموض و دشواری نقد عقل، تدارک شده باشد.

نخستین مقاله در نقد نقد عقل در ماه ژانویه ۱۷۸۲ به قلم گازو در مجله اخبار علمی گوتینگن انتشار یافت. این مقاله کانت را سخت برآشفته زیرا نویسنده آن مدعی شده بود که کانت سخن تازه ای نگفته و همان ایده آلیسم بارکلی را از نو زنده کرده است. گارو پس از مواجهه با عکس العمل شدید کانت، عذر آورد که سر دبیر مجله، مقاله او را به قصد تلخیص، مثله کرده و اصل مقاله چیز دیگری بوده است که البته وقتی تمام مقاله، به صورت کامل به سال ۱۷۸۳ در کتابشناسی عمومی آلمانی از نو به طبع رسید معلوم شد ادعای گارو بی اساس بوده است. دومین نقد، که از نظر کانت مقاله ای معقول و متین بود، در ماه اوت ۱۷۸۲ در مجله علمی گوتا به چاپ رسید. پس از انتشار این دو مقاله و مخصوصاً مقاله گارو بود که کانت مصمم شد اندیشه ای را که برای تألیف کتاب مختصرتر و ساده تر دیگری در سر داشت جامه عمل بپوشاند. این بود که در پائیز سال ۱۷۸۲ کار تألیف تمهیدات را به پایان رساند و آن را با اندکی تأخیر از سوی ناشر، در بهار سال ۱۷۸۳ منتشر ساخت و دو مقاله نیز در پاسخ به آن دو نقد به پایان کتاب به عنوان «ضمیمه» افزود.

کانت، پس از انتشار نقد عقل دریافت که تفصیل بیش از حد آن کتاب و استقصاء

جزئیات، سبب شده تا خوانندگان از درك مقصود اصلی او بازمانند و به اصطلاح، آن قدر در نگاه به تك تك درختان بمانند که جنگل را فراموش کنند. لذا درصدد برآمد در کتاب دیگری، با قطع نظر از تأکید بر نمایش یکایک درختان، جنگل را به تصویر در آورد و چنانکه خود می گوید با تألیف تمهیدات «طرحی» از نقد عقل بدست دهد. وی در مقدمه تمهیدات صراحتاً بدین نکته اشاره می کند و می گوید:

اما نگران آنم که حل و بحثی که از مشکل هیوم به جامعترین وجه ممکن به دست داده ام (یعنی آنچه در کتاب نقد عقل محض خود درآورده ام) به همان سرنوشتی دچار شود که اصل مشکل، چون نخستین بار مطرح شد، بدان دچار گشت. درباره آن به غلط حکم خواهند کرد زیرا که آن را نخواهند فهمید و نخواهند فهمید زیرا می خواهند بجای آنکه درباره آن بیندیشند از صفحاتش با نگاهی سرسری بگذرند و از تحمل رنج فکر کردن خواهند گریخت زیرا که این کتاب خالی از لطف و پرابهام و برخلاف جمله عقاید مرسوم است و از همه اینها گذشته بیش از حد مفصل است. اگر سخن از غموضی باشد که تاحدی ناشی از تفصیل آن کتاب است و همان مانع می شود که به يك نگاه تمام نکات عمده ای که در این بحث اهمیت دارد دیده شود، این شکایت بجاست و غرض از تألیف این تمهیدات رفع همین دشواری است.<sup>۱</sup>

همچنین در پایان تمهیدات، خطاب به کسانی که می خواهند در فلسفه نقادی او تحقیق کنند و آن را مورد ارزیابی قرار دهند می گوید:

من به عنوان نقشه و راهنمای تحقیق، نه خود کتاب نقد عقل، بلکه این تمهیدات را پیشنهاد می کنم، زیرا هر چند نقد عقل را هنوز از لحاظ محتوا و ترتیب و تعلیمات آن، و نیز اهمیتی که بیش از نگارش هر جمله در بررسی و سنجش دقیق آن داشته ام به خوبی می پسندم (زیرا سالها به طول انجامید تا خود را در خصوص منابع آن کتاب، آن هم نه فقط برای کل آن، بلکه گاهی برای يك جمله واحد، راضی ساختم)، با این حال، هنوز از شیوه بیان بعضی از بخشهای نظریه عناصر، مثلاً از بخش استنتاج مفاهیم فاهمه یا مغالطات عقل محض راضی نیستم زیرا اطاله کلام از وضوح مطلب کاسته است، به جای این بخشها می توان آنچه را که در تمهیدات، در خصوص این مباحث آمده مبنای

تحقیق قرار داد.<sup>۱</sup>

علاوه بر این، کانت، در تبیین فلسفه خود در تمهیدات، روش دیگری در پیش گرفت. در نقد عقل، وی در اثبات مقاصد خویش، روش تألیفی (synthetic) را برگزیده بود، اما در تمهیدات روش تحلیلی (analytic) را انتخاب کرد. او خود در پانوشتی از بند پنجم تمهیدات، روش تحلیلی را چنین تعریف می‌کند:

این روش بدین معنی است که شخص ابتدائاً نتیجه‌ای را که مطلوب اوست مسلم می‌انگارد و از آنجا به سوی شرایطی که آن نتیجه منحصرأ با احراز آن شرایط ممکن می‌شود پیش می‌رود... و شاید بهتر باشد آن را روش بازگشتی (regressive) بنامیم تا از روش تألیفی یا پیشرفتی (progressive) متمایز گردد.

کانت در تمهیدات، برخلاف نقد عقل از آغاز مسلم می‌گیرد که شناخت تألیفی مقدم بر تجربه وجود دارد و ریاضیات و طبیعیات محض را نمونه بارزی از این نحو شناخت می‌داند و این پرسش را مطرح می‌سازد که ریاضیات محض و طبیعیات محض چگونه ممکن شده است؟ و به عبارت دیگر در صدد بر می‌آید تا سرّ امکان این گونه شناختهای تألیفی مقدم بر تجربه را کشف کند و آن شرط مستتر در قضایای تألیفی مقدم بر تجربه ریاضیات و طبیعیات محض را باز نماید. او در تمهیدات با آغاز از مشروط به سوی شرط پیش می‌رود و حال آنکه در نقد عقل با روش تألیفی نخست به اثبات شرط پرداخته بود و از آنجا امکان امر مشروط را ثابت کرده بود.

کانت در تمهیدات، پس از آنکه شرط و سرّ امکان قضایای تألیفی ماتقدم را در ریاضیات و طبیعیات محض به دست می‌آورد به سراغ مابعدالطبیعه می‌رود و می‌پرسد مابعدالطبیعه چگونه ممکن است و در اینجا اثبات می‌کند که شرط امکان شناخت تألیفی مقدم بر تجربه، که از تأمل در ریاضیات و طبیعیات محض استنتاج شده بود، در مابعدالطبیعه موجود نیست و بدین ترتیب به همان نتایجی می‌رسد که در نقد عقل رسیده بود.

بنابر آنچه گفته شد، اگر تمهیدات، با همه پیچیدگی و ایجاز خود از نقد عقل ساده‌تر است به دو علت است؛ یکی آنکه طرحی اجمالی از بیان تفصیلی مطالب نقد عقل است و دیگر آنکه روش آن تحلیلی است که از آن لحاظ که در آن نتیجه از ابتدا مسلم گرفته می‌شود از روش تألیفی ساده‌تر است.

۱. تمهیدات، پیشنهادی برای بررسی نقد عقل که حکمی در پی تواند داشت.

تمهیدات را نباید خلاصه نقد عقل ورقیق شده آن پنداشت بلکه آن را باید تصویر دیگری از فلسفه نقادی دانست که کانت چون از زاویه و نظر گاهی دیگر بدان نگریده، به قلم آورده است. کانت بعضی از تعبیرات و بیانات را که نخستین بار در تمهیدات بکار گرفته در طبع دوم نقد عقل (۱۷۸۸) اعمال کرده و این پرسش را که قضایای تألیفی مقدم بر تجربه چگونه ممکن است در طبع دوم به صورت اساسی مورد بحث قرار داده است. هر چند تمهیدات عموماً ساده تر از نقد عقل محسوب می شود و چنین نیز هست، با این حال بعضی از قسمتهای آن به اندازه ای موجز و مبهم است که به تصدیق شارحان فهم آنها بدون مراجعه به نقد عقل میسر نمی شود، چنانکه کانت خود این نکته را در خصوص بندهای ۲۴ و ۲۵ و ۲۶ این کتاب صراحتاً متذکر شده و مترجم انگلیسی نیز تأکید کرده است که سه بند مذکور بسیار فشرده و غامض نگاشته شده است.

در خاتمه این مقال، مناسب است آنچه را که کانت، خود در بیان غرض خویش از تألیف تمهیدات در مقدمه این کتاب آورده، نقل کنیم. او پس از آنکه کسانی را که به جای ورود در جزئیات و حل کامل و واقعی مسائل، صرفاً به عرضه طرح می پردازند، مورد انتقاد قرار می دهد، می گوید:

اما حتی طرحی اجمالی، که اگر پیش از نقد عقل محض قرار می گرفت نامفهوم و نامطمئن و بیهوده می بود، چون پس از آن درآید بسیار مفید خواهد بود، زیرا امکان می دهد مسأله یکجا و به تمامی در نظر گرفته شود و یکایک نکات عمده ای که در این علم اهمیت دارد بررسی شود و بعضی چیزها از حیث بیان مطلب، در مقایسه با بیان کتاب قبلی، به وضع بهتری درآید.

اینک این [تمهیدات] طرحی از آن قبیل است که بعد از اتمام کتاب نقد عقل محض آمده است. در آن کتاب ناگزیر روش تألیفی پیش گرفته ام، اما این طرح را برحسب روش تحلیلی تنظیم کرده ام... و اگر کسی باز این طرح اجمالی را، که من آن را چونان دیباچه ای سرلوحه همه مابعدالطبیعه های آینده قرار می دهم غامض بیابد، باید بداند هرگز واجب نیست همگان به مطالعه مابعدالطبیعه بپردازند و بسیاری افراد مستعدی که از عهده علوم متقن دقیقی که به شهود نزدیکتر است بر می آیند و لکن در مباحثی که مبتنی بر مفاهیم انتزاعی باشد در می مانند<sup>۱</sup>

## راهنمای مطالعه

### مقایسه ساختار تمهیدات با کتاب نقد عقل محض

به طور کلی تمهیدات در مقایسه با نقد عقل در حکم يك راهنما یا نقشه است (صفحات ۹۳ و ۲۳۹). در تمهیدات همه فقرات به يك سیاق نوشته نشده و می توان گفت غرضی که از این کتاب در نظر بوده، عمدتاً یا از طریق بیان مطالب نقد عقل و یا از طریق بیان طرز تلقی کانت از فیلسوفان و مکاتب فلسفی عصر خود تأمین شده است. اما بیان مطالب نقد عقل نیز خود به دو نحو صورت گرفته است:

الف: تحریر مجدد آنچه در نقد عقل به روش «تألیفی» عرضه شده به روشی که کانت خود آن را «تحلیلی» نامیده، (صفحات ۹۳ و ۱۰۹ و ۱۱۲) همراه با اصلاحاتی چند، که بعداً همان اصلاحات در طبع دوم نقد عقل اعمال شده است. (بخشهای حسیات استعلائی و تحلیل استعلائی کلا بدین نحو بازنویسی شده است)

ب: تلخیص مباحث نقد عقل و ارجاع مستقیم خواننده به آن کتاب. (در خصوص جدل استعلائی بدین نحو عمل شده است)

نظر کانت درباره فیلسوفان و مکاتب فلسفی عصر او را نیز می توانیم به دو بخش تقسیم کنیم، یکی آنچه خصوصاً در باب هیوم گفته است و دیگر آنچه به «ما بعد الطبیعه جزئی» و «تمسک به عقل مشترک» مربوط می شود که قویاً صورت احتجاج به خود گرفته است.

در جدولی که بعداً خواهیم آورد، تمهیدات را بنده بند با فصول نقد عقل تطبیق خواهیم داد اما تطبیق دقیقی آنچه کانت در خصوص فیلسوفان و مکاتب فلسفی گفته با هیچ يك از بخشهای نقد عقل ممکن نیست، هر چند به بعضی از آن نکات در مقدمه جدید طبع دوم اشاره

شده است.

# (۱) روش تحلیلی راهنمای ما به جانب روش تألیفی است.

ماهیت روش تحلیلی را، که رفتن از معلوم به مجهول است (ص ۱۰۹) می توان از مقایسه بخشهای اولیه تمهیدات با بخشهای نظیر آنها در نقد عقل به روشنی استنباط کرد. در تمهیدات استدلال با قبول حقایق مسلم آغاز می شود؛ این حقایق مسلم عبارتست از وجود ریاضیات، علوم طبیعی، و نیاز بر آورده نشده ای نسبت به مابعدالطبیعه (نیازی که می باید قابل بر آورده شدن باشد، چرا که هر چه در طبیعت وجود دارد غایت مفیدی دارد، ص ۲۱۶)، سپس نشان داده می شود که چگونه نظام شهودات حسی محض و مقولات فاهمه و تصورات عقل، از نظر کانت، «امکان» ریاضیات و علوم طبیعی و مابعدالطبیعه را تأمین می کند، به عبارت دیگر اثبات می شود که با این نظام شناسایی موجود بودن ریاضیات و علوم طبیعی و امکان به وجود آمدن مابعدالطبیعه قابل فهم می شود و بدین وجه راهی برای به وجود آوردن مابعدالطبیعه نیز به دست می آید. این نظام شناسایی در تمهیدات، به معنی دقیق کلمه استنتاج یا اثبات نشده بلکه صرفاً توضیح داده شده است؛ توفیق خواننده در این است که این نظام را بشناسد اما نمی تواند نسبت به مبانی پراهمین دال بر صحت آن، بصیرتی پیدا کند، این بصیرت مستلزم مراجعه به نقد عقل است که در آن (به حکم آنکه روش آن کتاب تألیفی است) هیچ چیز از قبل مفروض گرفته نشده و همه چیز از «عناصر» استنتاج و اثبات شده است، البته خواننده ای که یک بار آن نظام را، به صورت کلی، از طریق تمهیدات درک کرده باشد این استنتاج و اثبات را با وضوح بیشتری خواهد فهمید.

در بخش سوم «مسأله اصلی» که به بحث درباره مابعدالطبیعه به عنوان یک استعداد طبیعی و نیز بحث در خصوص تصورات عقل اختصاص دارد، کانت به تمایز میان روش تحلیلی تمهیدات و روش تألیفی نقد عقل ملتزم نمی ماند، بلکه میحث جدل استعلائی نقد عقل را کمابیش با خلاصه هایی کوتاه که گهگاه از حد اشاره به فصلهای آن تجاوز نمی کند دنبال می کند. این تفاوت آشکارا می توان نتیجه اجتناب ناپذیر این واقعیت دانست که در اینجا کانت دیگر علوم را که بالفعل وجود دارند بررسی نمی کند بلکه به نقادی امری که خود را به صورت علم متظاهر ساخته، یعنی مابعدالطبیعه، می پردازد.

آخرین فصل تمهیدات که مربوط است به اینکه مابعدالطبیعه علمی چگونه باید به وجود آید، با مبحث «تعلیم استعلائی روش» در نقد عقل مطابقت دارد اما به اندازه ای مختصر است که از حد اشاره به اینکه اکنون چنین امری به مدد نقد عقل ممکن شده است، تجاوز نمی کند و به همین جهت در باب شیوه بیان مطلب در این فصل سخنی نمی توان گفت.

به طور کلی می توان گفت که روش تحلیلی در مقایسه با روش تألیفی نقد عقل، به مقصود اصلی و نهایی کانت، که همانا ایجاد يك مابعدالطبیعه علمی است، مقام و موقعیت برجسته تر و ممتازتری می بخشد و از این طریق، قدرت نیروی محرکه تلاشهای فلسفی کانت را بالنسبه به نقد عقل، مضاعف می سازد. در زندگی عقلانی اهل علم، عموماً روش تحلیلی روش اکتشاف و روش تألیفی روش اثبات بوده است. کانت، وقتی با تألیف تمهیدات به روش تحلیلی باز می گردد، در حقیقت به راه و روشی که از طریق آن به فلسفه استعلائی خود دست یافته رجوع می کند، و این نکته را صراحتاً، در خلال چند بند از تمهیدات که در آنها مراحل قدماتی فکر خود را در راه رسیدن به نقد عقل شرح می دهد (صفحات ۸۹ و ۱۶۸) و نیز تلویحاً با تنظیم کل مطالب تمهیدات بیان می دارد.

(۲) ارزیابی کانت از معاصران خویش، ما را به فهم نقد عقل هدایت می کند.

توصیف کانت از اینکه وی چگونه موضع هیوم را ابتدا تا حدی پذیرفته و سپس از آن فراتر رفته است، توصیف واضحی است و بی گمان در فهم سخن او به ما مدد می رساند. رد اعتماد جزمی بی اساس به مابعدالطبیعه از يك سو و از سوی دیگر مخالفت با اعراض فیلسوفان مایل به ظن و گمان و لادری مذهب عوام پسند اروپا از مابعدالطبیعه و مخالفت با فیلسوفان اسکاتلندی متمسک به عقل مشترك، که فرجام کار هر دودسته مادگرایی و شکاکیت است، به ما در تشخیص فلسفه کانت به عنوان يك راه میانه کمک می کند (ص ۲۱۴).

در ضمن يك مباحثه تند و پر شور که در فاصله سالهای ۱۸۷۸ تا ۱۸۸۰ در برلین در گرفته بوده، در مقابل گروهی که مخالف بوده اند، جمعی عقیده داشته اند که این فقراتی که مابازاء صریحی برای آنها در نقد عقل یافت نمی شود، اضافاتی است که کانت آنها را بر طرح اولیه ای که برای تهیه چکیده ای از نقد عقل مخصوص اهل فن تهیه کرده بوده افزوده است. آنچه کانت را به تهیه این چکیده واداشته بوده مطالب مجله نقد کتاب گوئینگن و اطلاعات دیگری بوده که در باب مقبولیت نقد عقل به وی می رسیده است. گفته اند که هم آن چکیده فرضی و هم آن اضافات، هر کدام به صورت يك مجموعه کامل بوده است. کانت پس از الحاق این اضافات، تصمیم گرفته است که از آن طرح که فرض می شود تهیه کرده بوده صرف نظر کند و به جای آن کتاب مستقلی که درخور فهم عموم باشد تألیف کند.

### جدول مقایسه تمهیدات و نقد عقل

در جدولی که در پی خواهد آمد فهرستی کامل از فصول اصلی نقد عقل که متناظر با بندهای



تمهیدات است به دست داده شده است. در این جدول آن فصلها و بندهایی که غرض اصلی از تحریر و تألیف آنها يك چیز بوده در دو ستون در مقابل هم قرار گرفته است. خواننده می تواند برای توضیح و تفسیر بیشتر از هر يك از این فقرات به فقرات متناظر با آن مراجعه کند. البته مطابقتهای جزئی بیشماری در سراسر نقد عقل و تمهیدات، به صورت پراکنده وجود دارد که استقصاء آنها مستلزم تدوین يك فهرست بسیار مفصل و عظیم است.

### نقد عقل

طبع اول، ۱۷۸۱. [طبع دوم، ۱۷۸۷]

### تمهیدات

۱۷۸۳

مقدمه

مقدمه (۱)

[مقدمه طبع دوم]

مقدمه، (۲) و (۳)

دیباچه

پیشگفتار، بندهای ۱ تا ۲ ب (علاوه بر این  
ذیلا به قبل از بند ۲۴ رجوع کنید)

[مندرج در ضمن دیباچه طبع دوم]

پیشگفتار، بندهای ۲ ج و ۳؛ بند ۴  
مابعدالطبیعه چگونه ممکن است؟؛ بند ۵  
شناخت ناشی از عقل محض چگونه  
ممکن است؟

تعلیم استعلانی عناصر: حسیات استعلانی

مسأله استعلانی اصلی: ریاضیات محض  
چگونه ممکن است؟

بندهای ۶ تا ۱۳ و ملاحظه‌های یکم تا سوم.  
در این بندها مکان و زمان به عنوان  
شهودهای محض به اثبات رسیده اما  
نه از طریق تشریح مفاهیم مکان و زمان  
به نحوی که در نقد عقل آمده (و در  
طبع دوم بیان متافیزیکی نامیده شده)،  
بلکه بر اساس موجود بودن هندسه (که

بعداً در طبع دوم به این روش بیان  
استعلانی گفته شده) و حساب، با  
استفاده از مطالب «انضباط عقل  
محض در کاربرد جزمی آن» (تعلیم  
استعلانی روش، ۷۱۲ الف و ۷۴۰ ب)

(ذیلاً مراجعه شود به تحلیل اصول)

ملاحظه‌های ۲ و ۳ در باب ایده‌آلیسم

منطق استعلانی  
تحلیل مفاهیم  
تحلیل اصول

دومین مسأله اصلی: علوم طبیعی  
محض چگونه ممکن است؟  
بندهای ۱۴ تا ۲۳، جدول احکام،  
مقولات و مبادی علوم طبیعی برخلاف  
نقد عقل از طریق استنتاج حاصل  
نشده، بلکه بر اساس موجود بودن  
دانش طبیعت و مبادی محض علوم  
طبیعی که امکان آنها از طریق جدولها  
به اثبات رسیده، به دست آمده است.  
دو اصطلاح «احکام تجربه سطحی» و  
«احکام تجربی» که در اینجا آمده، نه  
در روایت طبع اول «استنتاج استعلانی  
مقولات» آمده و نه در روایت جدید  
طبع دوم و نه در هیچ جای دیگر.  
ضمیمه بند ۳۹ شامل شرحی  
مختصر در خصوص نحوه به دست  
آمدن این جدولهاست.

تحلیل اصول

فصل ۱- در باب شاکله‌سازی از مفاهیم (ذیلاً مراجعه شود به بندهای ۳۲ تا ۳۵)  
محض فاهمه

فصل ۲- بخشهای ۱ و ۲، در باب مبدأ  
اعلاى کلیه احکام تحلیلی و تألیفی  
فصل ۲، بخش ۳، بیان سیستماتیک کلیه  
اصول تألیفی فاهمه محض  
[طبع دوم. رد ایده آلیسم]

مقدمه، بند ۲ الف و ب

بندهای ۲۴ تا ۲۶ شامل خلاصه‌ای از این  
بخش تحلیل اصول است.  
ملاحظه‌های دوم و سوم که قبلاً آمده و  
ضمیمه حل مسأله کلی تمهیدات که بعداً  
ذکر خواهد شد.

بندهای ۲۷ تا ۳۱ که یکسره صرف  
شکاکیت هیوم شده است.

بندهای ۳۲ تا ۳۵، که بازگویی ملخصی از  
مطالب نقد عقل است و علاوه بر این  
متضمن اشاره‌ای است به فصل ۱ تحلیل  
اصول، در باب شاکله‌سازی.

بندهای ۳۶ تا ۳۸، طبیعت خود چگونه  
ممکن است؟ تکرار رئوس مطالب  
آنالیتیک.

بند ۳۹ (قبلاً به دنبال بندهای ۱۴ تا ۲۳ به  
این بند ارجاع داده شده) (این بند علاوه  
بر این متضمن اشاره‌ای است به ضمیمه  
فصل سوم تحلیل اصول تحت عنوان  
ممارات در مفاهیم رویت)

بندهای ۴۰ تا ۵۶، مابعدالطبیعه به طور  
کلی چگونه ممکن است؟  
این بخش کلاً در حکم ملخصی از بحث  
جدل استعلائی نقد عقل است.

جدل استعلائی

بندهای ۴۰ تا ۴۴  
بند ۴۵

مقدمه و کتاب اول

- فصل (۱) از کتاب دوم، در باب مغالطات عقل محض  
بندهای ۴۶ تا ۴۹ تصور مربوط به نفس
- فصل (۲) از کتاب دوم، تعارض عقل محض  
بندهای ۵۰ تا ۵۴، تصورات مربوط به جهان
- فصل (۳) از کتاب دوم، ایده آل عقل محض  
بند ۵۵، تصور مربوط به خدا
- ضمیمه جدل استعلانی، الف: در باب کاربرد نظام بخش تصورات عقل محض  
ب: غرض نهایی از جدل طبیعی عقل آدمی  
بند ۵۶، ملاحظه ای کلی در باب تصوره‌های استعلانی  
بند ۶۰ (به این بند، بعداً نیز اشاره خواهیم کرد)
- تعلیم استعلانی روش  
فصل (۱) انضباط عقل محض  
بخش اول. کاربرد جزمی انضباط عقل محض  
بخش دوم. انضباط عقل محض از لحاظ کاربرد احتجاجی آن.  
در باب اینکه محال است عقل محض که با خود به ناسازگاری برخاسته، با شکاکیت اقناع شود.
- بخش سوم. انضباط عقل محض از لحاظ فرضیه‌ها  
بخش چهارم. انضباط عقل محض از لحاظ پراهرین  
فصل (۲) قانون عقل محض  
فصل (۳) معماری عقل محض  
بند ۶۰  
حل مسأله کلی تمهیدات، مابعدالطبیعه به عنوان يك علم چگونه ممکن است؟  
ضمیمه‌ها
- فصل (۴) تاریخ عقل محض

### جدول اصطلاحات خاص

توضیح اصطلاحات خاصی که کانت استعمال کرده تا حد زیادی از طریق بیان رابطه‌ای که در کل نظام فلسفی او میان آن اصطلاحات وجود دارد میسر می‌شود. ما به جای يك واژه نامۀ الفبایی، که مستلزم تکرار مکررات خواهد بود، نموداری تهیه کرده ایم که جایگاه نسبی لغات و عبارات خاصی را که در تمهیدات آمده به علاوه چند اصطلاحی که تنها در نقد عقل ذکر شده در نظام فلسفۀ استعلائی نشان می‌دهد. آنچه بدین روش، اعتباری خاص می‌بخشد تذکراهای مکرری است که کانت به اهمیت مراجعه به نقد عقل در کلیت آن و فهم هر بخش از آن از طریق درك جایگاه آن بخش در کل کتاب می‌دهد. این نمودار (که در این صفحه و صفحات بعد چاپ شده) همراه با فهرست تفصیلی تمهیدات که پس از آن آمده، درك جایگاه و موقعیت بندهای تمهیدات را امکانپذیر می‌سازد و به منزله يك فهرست راهنما خواهد بود.

### نظام ایده‌آلیسم انتقادی یا استعلائی (مطابق آنچه در تمهیدات آمده)

حسیات استعلائی	تحلیل استعلائی	جدل استعلائی
فاعل شناسایی:	فاهمه	عقل
حواس	قوهٔ حکم	قوهٔ ایجاد وحدت در فاهمه
قوه تمثّل، ادراك		بر حسب اصول
نحوهٔ خاصی از تأثیر پذیری	نحوهٔ وحدت بخشی به تمثلات	استعداد طبیعی برای مابعدالطبیعه
شهودی؛ شهود می‌کند	استدلالی (منطقی)؛ حکم می‌کند، بر طبق قواعد و مفاهیم فکر می‌کند	
صورت حساسیت	انواع منطقی حکم، شرایط صوری احکام	انواع صور قیاس
شهودات محض		
حواس بیرونی: مکان	دوازده مفهوم محض، مقولات، ایده‌های عقل محض	

	<p>مفاهیم يك شیء به طور کلی، مفهوم وحدت تألیفی شهودات، مفاهیمی که اصلاً و ابتدائاً در فاهمه تولید شده است.</p>	<p>حس درونی: زمان</p>
	<p>تألیف محض یا مقدم بر تجربه (فاعل شناسایی در درون خود) احکام تألیفی مقدم بر تجربه وحدت محض فاهمه، اصول یا صورت تجربه ممکن، قانون مقدم بر تجربه کلی طبیعت</p>	
<p>ما بعد الطبیعه معرفت فلسفی محض، تصور کل مطلق تجربه یا سلسله کامل شرطها تصورات مربوط به نفس: مغالطات تصورات مربوط به جهان: تعارضات تصور مربوط به خدا: ایده آل عقل محض</p>	<p>علوم طبیعی محض اصول فیزیولوژیکی محض، اصول کلی علوم طبیعی (۱) ریاضی (مربوط به تولید شهودات از طریق اعمال ریاضیات بر علوم طبیعی): اصول متعارفه شهود (کمیت) پیش‌یابیهای ادراک (کیفیت) (۲) دینامیکی (روابط وجودی در تجربه): تشابهات تجربه (قوانین</p>	<p>ریاضیات محض ساختن مفاهیم، تمثیل مفاهیم به نحو انضمامی در شهود محض شعاع عمل: هندسه، حساب</p>

<p>(طبیعت) اصول موضوعه فکر تجربی به طور کلی (فرق میان حقیقت و فرضیه)</p>	
	<p>متعلق شناسایی: اشیاء فی نفسه (نومن ها)</p>
<p>— تألیف تجربی ناضروری (تأثیر اشیاء بر فاعل شناسایی):</p>	<p>حاصل تأثیر اشیاء فی نفسه بر حواس تمثلات</p>
<p>(۱) تمثلات در يك وجدان وحدت پیدا می کنند، حاصل پیوند منطقی ادراکات در يك فاعل شناسایی (بدون مفاهیم محض):</p>	<p>احساس، شهودات تجربی، ادراکات، پدیدارها، ماده (در مقابل صورت)</p>
<p>اشیاء، وجودات محسوس، مفاهیم متعلقات شهود. احکام تجربه سطحی، دارای اعتبار ذهنی، ناضروری، مؤخر از تجربه</p>	
<p>تألیف تجربی ضروری (فاعل شناسایی تأثیرات ناشی از اشیاء را معروض تألیف محض خود قرار می دهد):</p>	
<p>(۲) تمثلات در يك وجدان به نحو کلی وحدت پیدا می کنند، شهودات از رهگذر شاکله ها ذیل مقولات مندرج می شوند و نتیجتاً:</p>	<p>کاربرد (قوام بخش) فاهمه در تجربه به وسیله ایده های عقل نظام پیدا می کند. جهان چنان ادراک می شود «که گویی» محصول يك</p>

تجربه در عالم خارج/ در	فاهمه و يك ارادهٔ اعلی
عالم درون، جهان، طبیعت،	است.
احکام تجربی- قوانین عینی	
کلی طبیعت (مربوط به حواس	
بیرونی، فیزیک، مربوط به	
حس درونی، روانشناسی	
تجربی)	

### فهرست تفصیلی تمهیدات

در این فهرست همهٔ عناوین اصلی و فرعی که خود کانت آنها را (البته به نحوی مغشوش) به کار برده محفوظ مانده و با حروف سیاه مشخص شده است. بعضی از عناوین که آنها نیز با حروف سیاه چاپ شده اما میان دو قلاب قرار گرفته از اضافات مترجم است. باقی آنچه هست به لحاظ ماده دقیقاً متعلق به کانت و به لحاظ صورت از آن ویراستار<sup>۱</sup> است. این فهرست صرفاً به قصد آن تنظیم شده که همراه با متن بکار گرفته شود و استفادهٔ مستقل از آن معقول به نظر نمی‌رسد. خوانندگان می‌توانند به کمک آن سر رشتهٔ بحث را به دست گیرند و بر اساس ارزشی که کانت به هر يك از بخشهای کتاب می‌دهد اهمیت نسبی هر بخش را تشخیص دهند. این فهرست را می‌توان به جای فهرست راهنما نیز مورد استفاده قرار داد.

[مقدمه] (۸۳-۹۴)

[۱] مابعدالطبیعه که دچار بدنامی شده می‌باید به حالت تعلیق در آید و این سؤال مطرح شود که آیا اصولاً مابعدالطبیعه امری ممکن است؟ (۸۵-۸۳)؛ شرط لازم برای امکانپذیر شدن آن در اینجا برای نخستین بار بیان شده و آن اینست که مابعدالطبیعه باید به صورت يك علم از نو متولد شود (۸۵).

[۲] کشف دورانساز هیوم مشعر بر اینکه ضرورت «مقدم بر تجربه» ای که فرض می‌شود در رابطهٔ چیزی به عنوان علت با چیز دیگری به نام معلول وجود دارد قابل درک نیست؛ و خطای او در این نتیجه‌گیری که هیچ شناخت «مقدم بر تجربه» ای نمی‌تواند وجود داشته باشد

۱. در اینجا مراد از مترجم و ویراستار، مترجم و ویراستار انگلیسی است. م. ف.



و از آنجا این نتیجه که هیچ مابعدالطبیعه‌ای وجود ندارد (۸۷-۸۵). فیلسوفان قائل به عقل مشترك از سر لجاجت مقصود او را درك نکردند (۸۹-۸۷). پیشرفتی که کانت در این موضوع حاصل می‌کند اینست: تعمیم اعتراض هیوم، کشف و استخراج فهرست کاملی از مفاهیم «مقدم بر تجربه» ای که مورد استفاده فاهمه قرار دارد، و از اینجا تعیین حدود عقل محض و اثبات امکان مابعدالطبیعه (۹۰-۸۹).

[۳] مفصل بودن و خالی از لطف بودن و ابهامی که برخی مدعی هستند در نقد عقل وجود دارد (که ناشی از قضاوت بر اساس طرز فکر قدیم درباره علم جدیدی است که قبلاً آن را غیر ممکن می‌دانسته‌اند)، اگرچه لازمه آن کتاب است، در تمهیدات رفع می‌شود، بدین ترتیب که آنچه در نقد عقل به نحو تألیفی عرضه شده در تمهیدات بیان تحلیلی به خود می‌گیرد. بدینسان با توجه به اینکه هیچ راهی برای تصحیح مدعای نقد عقل از بیرون آن وجود ندارد می‌توان با بررسی آسانتر رئوس مطالب و مفصلبندی فیما بین اجزاء آن، با سهولت بیشتری به صحت آن کتاب پی برد (۹۴-۹۰).

### پیشگفتار

در باب خصوصیت هرگونه معرفت متافیزیکی (۱۰۶-۹۵)

بند ۱- درباره منابع مابعدالطبیعه: که عبارتند از منابع «مقدم بر تجربه»، یعنی فاهمه محض و عقل محض و نه منابع تجربی که عبارت از تجربه بیرونی و درونی است (۹۶-۹۵).

بند ۲- درباره تنها نوعی از شناسایی که می‌توان آن را متافیزیکی نام نهاد.

الف: در باب تفاوت میان احکام تألیفی و تحلیلی به طور کلی: تفاوتی بر حسب محتوی میان احکام توسیعی و توضیحی (۹۷-۹۶).

ب: اصل مشترك همه احکام تحلیلی اصل امتناع تناقض است (۹۷).

ج: در احکام تألیفی اصل دیگری غیر از اصل امتناع تناقض مورد احتیاج است (۱۰۴-۹۷). احکام تألیفی شامل اقسام زیر است:

۱) احکام تجربی «مؤخر از تجربه» (۹۸)

۲) احکام ریاضی «مقدم بر تجربه»، اما نه تحلیلی، زیرا این احکام مبتنی بر شهود است از آن جهت که ریاضیات از طریق ساخته شدن مفاهیم در شهود پیش می‌رود (۱۰۲-۹۸)

- خطای هیوم در غفلت از این نکته (۱۰۲-۱۰۱).

(۳) اصول علم طبیعی، که احکام تألیفی «مقدم بر تجربه» اند (۱۰۳-۱۰۲) [۴] احکام متافیزیکی (که «مقدم بر تجربه» به وجود می آید) (البته در مابعدالطبیعه احکام تحلیلی که کار آنها تمهید مقدمه است نیز وجود دارد) (۱۰۴-۱۰۳) بند ۳- تبصره در باب انقسام کلی احکام به تحلیلی و تألیفی: انقسامی که فیلسوفان پیشین از آن غفلت کرده بودند؛ (به استثنای اشاره ای که لاک تلویحاً بدین نکته دارد) زیرا آنان به جای آنکه منابع مابعدالطبیعه را در نقد عقل جستجو کنند در خود مابعدالطبیعه جستجو می کردند (۱۰۶-۱۰۴).

### مسأله کلی

آیا مابعدالطبیعه اصولاً ممکن است؟ (۱۱۰-۱۰۷)

بند ۴- نیاز به معرفت متافیزیکی، تنها به پیدایش دگماتیسم و درگیریهای شکاکیت جزئی منجر شده است؛ اهمیت موضوع ما را بر آن می دارد تا سؤال فوق را مطرح سازیم (۱۰۸-۱۰۷). تمهیدات، چون تحلیلی است، یعنی از معلوم به مجهول می رود، خوشبختانه می تواند با شناخت تألیفی «مقدم بر تجربه» ای که در ریاضیات محض و علوم طبیعی محض موجود است آغاز کند و پس از کشف مبنای چگونگی امکان چنین شناختی، به امکان شناخت تألیفی مقدم بر تجربه فلسفی (مابعدالطبیعه) دست یابد (۱۰۹-۱۰۸)

### مسأله کلی

شناخت ناشی از عقل محض چگونه ممکن است؟ (۱۱۶-۱۱۱)

بند ۵- این مسأله اساسی که قضایای تألیفی مقدم بر تجربه چگونه ممکن است؟ (۱۱۲-۱۱۱) باید حل شود و متعاطیان مابعدالطبیعه مادام که این مسأله را حل نکرده باشند از سمت خود معلقند. کانت این مسأله را حل کرده است (۱۱۴-۱۱۲). هیوم آن را لاینحل می پنداشت (۱۱۳). (پذیرش مفروضات مابعدطبیعی نقادی نشده به منظور راهگشایی عملی، امری سودمند است اما این عمل یک فن محسوب می شود نه علم) (۱۱۴). این راه حل مقوم فلسفه استعلائی است که می باید نسبت به هر مابعدالطبیعه ای مقدم واقع شود (۱۱۵). حل مسأله در چهار مرحله صورت خواهد گرفت:

(۱) ریاضیات محض چگونه ممکن است؟

(۲) علوم طبیعی محض چگونه ممکن است؟

۳) مابعدالطبیعه به طور کلی چگونه ممکن است؟

۴) مابعدالطبیعه به عنوان علم چگونه ممکن است؟ (۱۱۶-۱۱۵)

ضمناً با پاسخ به این پرسشها، مبادی استفادهٔ صحیح از این علوم نیز معلوم خواهد شد (۱۱۶)

## مسألهٔ استعلائی اصلی

### بخش اول

#### ریاضیات محض چگونه ممکن است؟ (۱۳۲-۱۱۷)

بند ۶- با بررسی ریاضیات که هم یقینی است و هم تألیفی و محض، می‌توان به يك مبنای «مقدم بر تجربه» برای شناسایی پی برد (۱۱۷).

بند ۷- مفاهیم ریاضیات باید در شهود ظاهر شود («ساخته» شود) - (و حال آنکه فلسفه شهودی نیست، بلکه نطقی «discursive» است) و از اینروست که ریاضیات در شهود محض، محض و «مقدم بر تجربه» است (۱۱۸-۱۱۷).

بند ۸- در بادی نظر، شهود «مقدم بر تجربه»، یعنی شهود بدون اینکه شیئی به تجربه درآید محال می‌نماید (۱۱۹-۱۱۸).

بند ۹- (اگر قرار می‌بود شهود به ما نفس الامر اشیاء را بنمایاند در آن صورت شهود «مقدم بر تجربه» مطلقاً محال می‌بود)، شهود «مقدم بر تجربه» تنها در صورتی ممکن است که شامل هیچ چیز جز صورت حساسیتی که در ما به عنوان فاعل شناسایی وجود دارد نباشد (و بالنتیجه تنها بالنسبه به متعلقات حواس ما اعتبار دارد) (۱۲۰-۱۱۹).

بند ۱۰- قضایای تألیفی «مقدم بر تجربه» صرفاً وقتی ممکن تواند بود که چنین امری مفروض گرفته شود (۱۲۱-۱۲۰). شهودات محض عبارتند از مکان (برای هندسه) و زمان (برای حساب) (۱۲۱-۱۲۰).

بند ۱۱- حل این مسأله که «ریاضیات محض چگونه ممکن است»، این است که ریاضیات محض اولاً فقط به صورت پدیدارها مربوط می‌شود و پس و ثانیاً شهود تجربی آن مبتنی است بر شهود محضی که آن خود صورت حساسیت ماست (۱۲۲-۱۲۱).

بند ۱۲- ذکر شواهدی از هندسه: پراهمین مربوط به انطباق شکلهای هندسی و سه بعدی بودن مکان، مبتنی بر شهود است و قابل استنتاج از مفاهیم نیست؛ همین طور است امتداد خط یا حرکت تا بی‌نهایت، که مستلزم آن است که مکان و زمان نامحدود باشد، یعنی همان

طور باشد که در شهود است (۱۲۲-۱۲۱).

بند ۱۳- مثلثهای کروی و تصاویر آینه و دستکشهای چپ و راست و ماریجهای قرینه هم، اگر چه به لحاظ تعینات قابل فهمشان، عین یکدیگرند، نمی توان یکی از آنها را به جای آن دیگری نهاد؛ تنها در صورتی می توان آنها را از یکدیگر متمایز نشان داد که موقعیت هر کدام از آنها را بالنسبه به کل فضا، یعنی بالنسبه به شهود در نظر بگیریم و این امری است که در خصوص نفس الامر اشیاء امکان ندارد (۱۲۴-۱۲۲).

ملاحظه نخست- واقعیت عینی داشتن هندسه از آنجاست که به همه شهودات حسی صورت می بخشد، اگر قرار بود حواس حاکی از نفس الامر اشیاء باشد هندسه توهم می بود (۱۲۴-۱۲۶).

ملاحظه دوم- ایده آلیست ها قائلند به اینکه فقط موجودات مدرک وجود دارند. بر خلاف آنان، کانت قائل به این است که اجسام در خارج از ما موجودند و بر حساسیت ما تأثیر دارند اما کلیه خواص آنها (نه فقط خواص ثانویه شان، چنانکه لاک معتقد بود، بلکه حتی خواص اولیه شان) منحصرأ به تمثلات ما تعلق دارد (۱۲۷-۱۲۶).

ملاحظه سوم- این اعتراض که ذهنی انگاشتن مکان و زمان عالم محسوسات را به موهومات بدل می سازد باطل است. آنچه قابل صدق و کذب است پدیدارهای محسوس نیست بلکه احکام فاهمه (یعنی ترکیب تمثلات در مفهوم يك شیء) است. مکان، چه پدیدار باشد و چه شیء فی نفسه، درین معنی تأثیری نخواهد داشت (۱۳۰-۱۲۸)؛ اما قول به پدیدار بودن مکان ضامن اعتبار عینی بودن هندسه است و مانع توهم استعلائی تعارضات عقلی می شود (۱۳۱-۱۳۰). کانت ترجیح می دهد نظام ایده آلیسم خود را (به جای استعلائی) به «انتقادی» موصوف کند تا با ایده آلیسم دکارت و بارکلی مشتبه نشود (۱۳۲-۱۳۱).

## مسأله استعلائی اصلی

### بخش دوم

علوم طبیعی محض چگونه ممکن است؟ (۱۳۳-۱۷۲)

بند ۱۴- (۱) طبیعت (از حیث صورت) وجود تعین یافته بر حسب قوانین کلی است (نه وجود نفس الامری اشیاء، چرا که آن را «مقدم بر تجربه» نمی توان شناخت، زیرا اگر قرار بود فاهمه بر نفس الامر اشیاء منطبق شود، این انطباق قبل از آنکه نفس الامر اشیاء به تجربه درآید ممکن نبود، «مؤخر از تجربه» هم نمی توان شناخت، چون اگر قرار بود قوانینی که ما از

تجربه می آموزیم بر نفس الامر اشیاء اطلاق شود، لازم می بود که آن قوانین، ضروری باشند که اگر شناخت «مؤخر از تجربه» باشد چنین نتواند بود (۱۳۴-۱۳۳).

بند ۱۵- در واقع در طبیعت قوانینی این چنین کلی و «مقدم بر تجربه» وجود دارد. «طبیعیات عمومی» شامل ریاضیاتی اطلاق شده بر پدیدارها و نیز شامل بعضی اصول فلسفی (استدلالی) است؛ اگرچه در آن برخی مفاهیم نیز یافت می شود که بکلی محض نیستند (از قبیل حرکت، نفوذناپذیری، لختی (اینرسی)) و اگرچه در حیطه حواس بیرونی محدود است، با وجود این متضمن بعضی اصول «مقدم بر تجربه» کلی حقیقی نیز هست (مانند اصل بقای جوهر و یا این اصل که هر حادثه ای بر طبق قوانین ثابت مسبوق و موجب به ایجاب يك علت است) (۱۳۵-۱۳۴).

بند ۱۶- (۲) طبیعت (از حیث ماده) عبارت است از کل متعلقات تجربه (نه اشیاء خارج از حیطه تجربه، چرا که آنچه مورد نظر ماست صرفاً شناخت «مقدم بر تجربه» قابل تحقیق و تأیید است) (۱۳۵).

بند ۱۷- مسأله را می توان در این قالب بیان کرد که چگونه ممکن است به نحو «مقدم بر تجربه» دانست که «یا» اشیاء به عنوان متعلقات تجربه و «یا» تجربه اشیاء، ضرورتاً با قانون انطباق دارند؟ این دو نحوه سؤال معادل یکدیگرند، زیرا قوانین ذهنی تجربه در خصوص اشیائی که متعلق تجربه واقع می شوند نیز معتبرند. البته شق دوم مناسب تر به نظر می رسد (۱۳۷-۱۳۵).

بند ۱۸- احکام تجربه سطحی که صرفاً واجد اعتبار ذهنی هستند احکام ادراکند؛ اگر واجد اعتبار عینی شوند (یعنی همیشه نزد همه کس معتبر باشند) احکام تجربه هستند و مستلزم مفاهیم محض فاهمه اند. معنی اعتبار عینی منطبق بودن با اشیاست و این خود به معنی بالضروره کلی بودن است.

بند ۱۹- این قول، یعنی انطباق بر اشیاء و کلیت ضروری داشتن، دو مفهوم عین همدن (۱۳۸-۱۳۷). اعتبار عینی حکم (حکم به معنی ارتباط ادراکات حسی) مبتنی است بر شرایط اعتبار عینی آن ارتباط نه بر شرایط محسوس یا مربوط به تجربه سطحی، و به عبارت دیگر مبتنی بر يك مفهوم محض فاهمه است. احکام ذهنی از این قبیل است: اشیاء گرم اند، شیرین اند، تلخند، هوا قابل انبساط است (۱۴۰-۱۳۹).

بند ۲۰- برای تبدیل احکام ادراک به احکام تجربه، می باید ادراکات را نه فقط در وجدان [خاص مشخصی]، بلکه در يك وجدان عام با هم مرتبط ساخت، بدین معنی که می باید آنها را ذیل يك مفهوم محض فاهمه مندرج ساخت، مثلاً ذیل مفهوم علت (هوا ضرورتاً قابل انبساط

است؛ خورشید می تابد؛ سنگ گرم می شود۔ خورشید سنگ را گرم می کند) کلیه احکام تألیفی عینی، حتی اصول متعارفه ریاضیات محض، واجد چنین مفهوم محضی هستند (۱۴۲-۱۴۰).

بند ۲۱- جدول منطقی احکام، جدول استعلانی مفاهیم محض فاهمه (مقولات) و جدول فیزیولوژیکی محض اصول کلی علوم طبیعی (۱۴۵-۱۴۳).

بند ۲۱ الف- خلاصه: تجربه عبارت است از شهود (ناشی از قوه حساسیت) به غلاوه حکم (ناشی از قوه فاهمه)، حکم با افزوده شدن مفهومی از وحدت تألیفی شهودها، تعیین ضروری پیدا می کند (۱۴۶-۱۴۵).

بند ۲۲- خلاصه دوم: حس شهود می کند، فاهمه فکر می کند، بدین معنی که تمثلات رادر يك وجدان باهم متحد می سازد، خواه به نحو ذهنی و غیر ضروری و خواه به نحو عینی و ضروری؛ مراحل منطقی همه احکام، انواع راههای ممکن متحد ساختن تمثلات است در يك وجدان، و اگر این مراحل، به صورت مفهوم بکار رود، عبارت است از مفاهیم ضروری اتحاد تمثلات. این اتحاد یا تحلیلی است (اتحاد تمثلات عین هم) و یا تألیفی است (اتحاد تمثلات مختلف)؛ تجربه عبارت است از ارتباط ضروری تألیفی پدیدارها در يك وجدان، و از طریق مندرج ساختن آن پدیدارها ذیل مفاهیم محض فاهمه ایجاد می شود (۱۴۷-۱۴۶).

بند ۲۳- فوق شرایطی که به موجب آنها [پدیدارها] ذیل مفاهیم محض اندراج می یابند شرایط دیگری برای تجربه وجود ندارد، بنابراین، این شرایط، اصول «ما تقدم» هر تجربه ممکن و قوانین کلی طبیعت اند (۱۴۷). این مسأله که «علوم طبیعی محض چگونه ممکن است؟» بدین صورت حل می شود که: شرایط صوری احکام، مقوم يك نظام منطقی است؛ مفاهیمی که این شرایط بر پایه آنها مبتنی است (یعنی همان شرایط «ما تقدم» احکام ضروری) مقوم يك نظام استعلانی است؛ اصول حاکم بر اندراج پدیدارها ذیل این مفاهیم، مقوم يك نظام فیزیولوژیکی (نظام طبیعت) است، و این است علم طبیعی محض (۱۴۸-۱۴۷).

#### بندهای ۲۴ تا ۲۶

[شرح جدول فیزیولوژیکی محض اصول کلی علوم طبیعی (یا علم طبیعی محض)]

(۱۴۸-۱۵۲)

بند ۲۴- کانت خواننده را به «تحلیل اصول» در نقد عقل ارجاع می دهد. (۱۴۸)

دواصل اول (اصول متعارفه شهود و پیش یابیهای ادراك) اصول حاکم بر اعمال ریاضیات بر تجربه اند (۱۴۸-۱۴۹).

بند ۲۵- اصول سوم و چهارم (تشابهات تجربه و اصول موضوعه فکر تجربی به طور کلی) «دینامیک» اند، اینها اصول حاکم بر ارتباط پدیدارها در تجربه اند- خواه ارتباط بین خود پدیدارها، وقتی که باید ذیل تشابهات درج شوند (مفاهیم شیء (جوهر)، توالی (علت)، یا همزمانی (مشارکت))؛ یا ارتباط آنها با تجربه به طور کلی (اصول موضوعه- امکان، وجود، وجوب) (۱۴۹-۱۵۰).

بند ۲۶- چون این اصول از خود فاهمه استخراج شده است، اولاً: این جدول، به عنوان يك جدول کامل کلیه اصول تألیفی «ما تقدم» محسوب می شود، ثانیاً: این اصول منحصرراً بر تجربه ممکن اعمال می شوند، نه بر نفس الامر اشیاء، ثالثاً: راه اثبات این اصول، ارجاع و استناد به صورت يك تجربه ممکن است و به وجود در زمان به طور کلی، (وحدت محض فاهمه)، به عبارت دیگر این اصول با رجوع به ماده تجربه (پدیدارها) و یا به نفس الامر اشیاء اثبات نمی شود (۱۵۰-۱۵۲).

### بندهای ۲۷ تا ۳۱

#### [رهایبی از شکاکیت هیوم]

(۱۵۳-۱۵۷)

بند ۲۷- هیوم معتقد بود که علیّت (به وجود آمدن ضروری يك چیز به موجب وجود يك چیز دیگر)، قابل فهم نیست. کانت اضافه می کند که نه تنها علیّت، بلکه جوهر (اساس ضروری وجود) و مشارکت یا تبادل (رابطه ضروری فیما بین جوهرها) نیز قابل فهم نیست. اما کانت ثابت می کند که این مفاهیم بر خلاف قول هیوم، موهوم نیستند، بلکه صحت و اعتبار عینی دارند (البته فقط بالنسبه به تجربه ممکن).

بند ۲۸- کانت این مطلب را به این طریق اثبات می کند که مدلل می دارد این مفاهیم، مفاهیم پیوند و اتصال میان اشیاء نفس الامری نیستند، بلکه مفاهیم پیوند و اتصال تمثلات موجود در يك حکمند و بدون آنها ما هیچ شناختی از اشیاء نمی توانیم داشت (۱۵۳-۱۵۴).

بند ۲۹- علت، معضل اصلی هیوم است. حکم شرطی که مشعر بر ارتباط ذهنی میان مدرکات بود (اگر خورشید بتابد، جسم گرم می شود) به يك قانون کلی بدل می شود (خورشید علت گرماست). علت، يك صورت است برای تجربه ممکن، نه يك جنبه از نفس الامر اشیاء (۱۵۴-۱۵۵)

بند ۳۰- مفاهیم محض فاهمه، خارج از تجربه هیچ واقعیت عینی ندارند. این مفاهیم، بر خلاف آنچه هیوم معتقد بود، از تجربه به دست نیامده‌اند بلکه تجربه از آنها به دست آمده است. کلیه اصول تألیفی؛ «مقدم بر تجربه»، اصول تجربه ممکن‌اند و بس (۱۵۵-۱۵۶).  
 بند ۳۱- احتجاج است علیه مابعدالطبیعه جزمی، عقل مشترک، حدس و احتمال، احتمال معقول و تمثیل. (۱۵۶-۱۵۷)

### بندهای ۳۲ تا ۳۵

#### [ذوات معقول Noumena]

(۱۵۷-۱۶۱)

بند ۳۲- قول به پدیدار، به معنی قول به وجود ذوات معقولی (نومن) است که بر حواس ما تأثیر می‌کنند، ولكن ما هیچ چیز متعینی در خصوص آنها نمی‌توانیم دانست (۱۵۷-۱۵۸).  
 بند ۳۳- این نکته که مفاهیم محض مأخوذ از تجربه نیستند ما را وسوسه می‌کند تا آنها را به نحو متعالی بکار گیریم (۱۵۸-۱۵۹).  
 بند ۳۴- ارجاع به نقد عقل در باب (۱) شاکله‌سازی و (۲) مبنای تمایز میان پدیدار و نومن. (۱) حواس منحصرأ شاکله‌های مفاهیم محض را تأمین می‌کنند نه اینکه این مفاهیم را به صورت انضمامی به دست دهند، و (۲) عالم عقلانی مسأله‌ای است که تنها برای موجودی که قادر به شهود عقلی است قابل حل است (۱۵۹-۱۶۰).  
 بند ۳۵- بلندپروازی فاهمه، آنجا که پا از حریم تجربه بیرون می‌نهد، تنها از این طریق علاج تواند شد که به نحو علمی ثابت کنیم مابعدالطبیعه جزمی ناممکن است (۱۶۰-۱۶۱).

### بندهای ۳۶ تا ۳۸

#### طبیعت خود چگونه ممکن است؟

(۱۶۱-۱۶۶)

بند ۳۶- (۱) طبیعت، مادتا، به عنوان کل پدیدارها؛ از طریق کیفیت خاص حواس ما و تحت تأثیر اشیاء مجهول ممکن می‌شود (حساسیت استعلانی و اولین مسأله استعلانی اصلی).  
 (۲) طبیعت، صورتاً، به عنوان کل قواعد تجربه ممکن؛ از طریق کیفیت خاص فاهمه ما که بر طبق آن قواعد تعقل می‌کند ممکن می‌شود (منطق استعلانی و دومین مسأله استعلانی اصلی). این کیفیات را نمی‌توان بیش از این مورد تجزیه و تحلیل قرارداد زیرا تجربه و تعقل



بدون آنها امکان ندارد<sup>۱</sup> امکان تجربه به طور کلی (یعنی شرایط ضروری برای اتحاد تمثلات در يك وجدان) همان قوانین کلی «مقدم بر تجربه» طبیعت است که مأخوذ از تجربه نیست بلکه به وسیله فاهمه بر تجربه اعمال می شود (۱۶۳-۱۶۱).  
بند ۳۷- چند شاهد مثال.

بند ۳۸- دایره و مخروط و کره را به عنوان شاهد مثال در نظر می توان گرفت. قوانین مربوط به خواص آنها، در هندسه و نجوم، از مفاهیمی (از قبیل مفهوم شعاعهای متساوی و نظایر آن) که فاهمه آنها را بر طبق آن مفاهیم ساخته استنتاج می شود نه شکل یا حجمی که مستقل از فاهمه باشد.

وحدت اشیاء منحصرأً به وسیله فاهمه معین می شود؛ عالم محسوسات یا هرگز متعلق تجربه نیست و یا اگر هست طبیعت است (۱۶۶-۱۶۴).

### بند ۳۹- ضمیمه علوم طبیعی محض در باب نظام مقولات

از مفاهیم محض فاهمه (یعنی مقولات) نظامی حاصل می شود که به کامل بودن شناخته شده و این بدان سبب است که این نظام از يك اصل استنتاج شده است (بر خلاف مقولات ارسطو) (۱۶۷). این اصل از طریق مراحل زیر به دست آمده: (۱) حذف مکان و زمان. (۲) کشف يك فعل جامع و شامل فاهمه و دربرگیرنده همه افعال دیگر، که همانا حکم کردن است. (۳) در کار آوردن منطق و ترتیب جدول کاملی از افعال قوه حاکمه. (۴) ارجاع این افعال به شرایط اعتبار عینی احکام و از آنجا ایجاد مفاهیم محض (نظام فلسفه استعلانی) (۱۶۷). (پس از تکمیل این نظام، حملیات را، که حاصل ترکیب مقولات با یکدیگر و نیز با زمان و مکان است، باید بر آن افزود) (۱۶۷ و پانوشت ص ۱۷۰).

نکته اساسی در باب مقولات این است که آنها مفاهیم اشیاء نیستند بلکه افعال منطقی اند، مابعدالطبیعه، چون تاکنون فاقد چنین بینشی بوده، ویرانگر بوده است (۱۶۸-۱۷۰). نظام مقولات، به سبب جامعیتی که دارد، به هر پژوهش متافیزیکی که در اثر آن نتیجه شود، نظام می بخشد و مفاهیم بیگانه را طرد می کند (از قبیل تصورات عقلی که سابقاً با مفاهیم فاهمه خلط شده بود) (۱۷۲-۱۷۱).

۱. مقصود این است که چون در هر تجربه و هر تعقلی باز هم این کیفیات دخیلند و خود آن تجربه و تعقل بر اساس این کیفیات صورت می گیرد امکان ندارد ما از طریق تجربه و تعقل بتوانیم حقیقت این کیفیات را، که مستلزم بیرون آمدن از آنها و بررسی آنها به نحوی فارغ از تأثیر خود آنهاست، ادراک کنیم. (م. ف.).

مسأله استعلائی اصلی، بخش سوم  
مابعدالطبیعه، به طور کلی، چگونه ممکن است؟  
(۱۷۳-۲۲۰)

بند ۴۰- مابعدالطبیعه اساساً با تصوراتی سروکار دارد که مأخوذ از خود عقلند و از تجربه به دست نیامده و قابل تأیید به وسیله تجربه نیستند، اما در مسأله کل مطلق همه تجربه‌های ممکن، که خود دیگر تجربه نیست، مورد نیازند. این تصورات ممکن است موجب گمراهی شوند، از آن جهت که ممکن است آنها را به خطا ناظر به اشیاء پندارند و حال آنکه از این استنتاج معلوم می‌شود که کار آنها فقط هدایت خود عقل است در استفاده‌ای که از آن به نحو حلولی به عمل می‌آید (۱۷۳-۱۷۵).

بند ۴۱- این تمایز میان مقولات و تصورات، شالوده مابعدالطبیعه به عنوان و به منزله یک علم است (۱۷۵).

بند ۴۲- استفاده از تصورات، جز با کمک خود عقل و بر اساس دستوراتی جویشیده از خود آن، به راه صحیح نمی‌افتد (۱۷۵-۱۷۶).

بند ۴۳- وجوه سه‌گانه قیاس را، که تنها صورت ممکن از همه احکام فاهمه‌اند، می‌توان منشأ و مبدأ شناخت کامل تصورات عقل دانست (۱۷۶-۱۷۸):

وجوه قیاس	تصور		منجر به جدل
حملی	موضوع کامل	مربوط به نفس	مغالطه عقل محض
شرطی	سلسله کامل شرطها	مربوط به جهان	تعارض عقل محض
انفصالی	یک مجموعه کامل از امور ممکن	مربوط به خدا	ایده آل عقل محض

بند ۴۴- فاهمه را در تجربه، هیچ فایده‌ای از تصورات حاصل نمی‌شود (مثلاً: جوهر بسیط بودن نفس، آغاز جهان، تبیین طبیعت بر پایه اراده یک وجود برین)، اما عقل از آن جهت که در استعمال فاهمه در تجربه، خواهان تمامیت است، در کمال فاهمه سهیم می‌شود و مؤثر می‌افتد. عقل ناگزیر است این تمامیت را چنان در اندیشه آورد که گویی یک چیزی است و حال آنکه جز یک تصور هیچ نیست (۱۷۸-۱۷۹).

### جدل عقل محض

بند ۴۵- ملاحظات مقدماتی: فاهمه ممکن است به اغوای عقل به کاربردی متعالی

کشانده شود. برای پیشگیری از سقوط در این ورطه، باید از آموزش علمی مدد گرفت (۱۸۰-۱۷۹).

بندهای ۴۶ تا ۴۹- ۱- تصورات مربوط به نفس (مغالطات): بند ۴۶- از آنجا که فاهمه تعقلی و استدلالی است، یعنی با مفاهیم (محمولات) تعقل می کند، جوهر که موضوع مطلق است عاری از محمولات، برای ما قابل تعقل نیست. در خصوص آگاهی از خود باید گفت ظاهر امر اینست که شناخت موضوع مطلق (خود) شهودی باشد، اما خود يك مفهوم نیست و صرفاً از ارجاع پدیدارهای درونی به موضوع نامعلوم آنها حکایت می کند (۱۸۱-۱۸۳).

بند ۴۷- بقای نفس را نمی توان با توسل به خود تصور نفس به عنوان جوهر اثبات کرد و این امری است که اثبات آن تنها در تجربه ممکن، میسر است.  
بند ۴۸- این بدان معنی است که اثبات بقای نفس تنها در طول مدت حیات ممکن است (۱۸۲-۱۸۳).

بند ۴۹- وجود اشیاء خارجی به عنوان پدیدارهایی واقع در زمان، از تجربه خارجی به همان نحو اثبات می شود که وجود نفس به عنوان يك حالت درونی واقع در زمان از تجربه درونی (۱۸۴). این ایده آلیسم استعلائی یا صوری ایده آلیسم دکارتی را مغلوب می سازد (۱۸۴-۱۸۶).

بندهای ۵۰ تا ۵۴- ۲- تصورات مربوط به جهان (تعارضات)

بند ۵۰- بسط و امتداد رابطه شرطها فراتر از تجربه (۱۸۶).

بند ۵۱- تصورات مربوط به جهان مشتمل بر چهار تعارض است که هر يك از آنها متناظر است با یکی از انواع مقولات:

(۱) جهان، در زمان و مکان متناهی است / نامحدود است.

(۲) جهان مرکب است از: اجزاء بسیط / اجزاء مرکب

(۳) در عالم اختیار هست / عالم هر چه هست طبیعت است

(۴) واجب الوجودی هست که علت عالم است / واجب الوجودی نیست (۱۸۶-۱۸۸).

بند ۵۲- اگر اصول حاکم بر پدیدارها را در خصوص نفس الامر اشیاء معتبر بگیریم هر دو شق این تعارضات قابل اثبات است (۱۸۸).

بند ۵۲ ب- این امر مبین آن است که در مفروضات اولیه عقل فرضی غلط (و البته پنهان) وجود دارد (۱۸۸-۱۹۰).

بند ۵۲ ج- در دو تعارض اول (تعارضهای ریاضی) هم وضع غلط است و هم وضع مقابل و

منشأ بطلان آنها تناقضی است ناشی از مفهوم شیء فی نفسه ای که در زمان و مکان قرار داشته باشد (۱۹۰-۱۹۱).

بند ۵۳- در دو تعارض سوم و چهارم (تعارضهای دینامیکی) وضع و وضع مقابل، هر دو صحیح است و به خطا متناقض پنداشته شده، عدم سنخیت میان علت (شیء فی نفسه) و معلول (پدیدار)، مجاز است. ضرورت طبیعی به پدیدارها باز می گردد و اختیار به نفس الامر اشیاء. علت اختیاری، باید علت بالطبع [غیرمسیبوق به يك علت دیگر] باشد و لذا باید نفس الامری باشد، زیرا پدیدار فقط واجد سلسله عللی است که در زمان در پی یکدیگر می آیند. به همین ترتیب می توان يك شیء را (به اعتبار نفس الامر) مختار و (به اعتبار پدیدار) محکوم به علت طبیعی دانست بی آنکه تناقضی پیش آید. اختیار در خصوص «نسبتی» صدق می کند که میان ذات معقول به عنوان علت با پدیدار به عنوان معلول برقرار است و بر هیچ يك از دو طرف این نسبت، نه بر خدا و نه بر ماده اطلاق نمی شود (۱۹۳-۱۹۱). رابطه ای که میان انسان با مبادی ایزدکنیو (یعنی مبادی متعلق به عالم ذوات معقول) برقرار است به صورت «باید» بیان می شود، قوه مربوط به این امر عقل است و علت عقل، اختیار است. علتی که بر حسب اختیار است چون زمانی نیست منافاتی با ضرورت طبیعی که زمانی است ندارد (۱۹۷-۱۹۴). تعارض چهارم نیز عیناً به همین شیوه حل می شود: علتها از آن حیث که پدیدارند مشروطند، اما يك علت مطلق و نامشروط به حیث شیء فی نفسه وجود دارد (۱۹۷).

بند ۵۴- هر چه آشنایی شخص با مفاهیم نقد عقل بیشتر شود این راه حلها بیشتر مقبول می افتد (۱۹۸-۱۹۷).

بند ۵۵-۳- تصور مربوط به خدا (ایده آل عقل محض): سخن بر سر فرضیه ای است ضروری مشعر بر وجود يك موجود کامل نخستین که به صورت يك عقیده جزمی مورد اعتقاد واقع می شود. کانت افزون بر آنچه در نقد عقل در باب خداشناسی استعلانی گفته، مطلبی ندارد (۱۹۹-۱۹۸).

بند ۵۶- ملاحظه ای کلی در باب تصوراتهای استعلانی: بسیاری از امور در طبیعت قابل درک است اما هیچ چیز از عقل محض به ادراک در نمی آید زیرا تصورات عقل محض از درون خود آن برمی خیزد. راه حل مشکلات عقل این است که ثابت کنیم تصورات عقل، مبادی تأمین وحدت نظر، تمامیت و وحدت تألیفی در کاربرد فاهمه اند و به عبارت دیگر نظام بخش اند نه قوام بخش (۲۰۱-۱۹۹).

## بندهای ۵۷ تا ۵۹

### خاتمه و نتیجه

### درباره تعیین مرزهای عقل محض

بند ۵۷- نفی ذوات معقول و به تعبیر دیگر قول به اینکه تجربه ما و شهود مکانی و زمانی و فاهمه استدلالی ما، تنها نوع ممکن شناخت و تنها نوع ممکن تجربه است در حکم متعالی ساختن مبادی تجربه ما و یکی دانستن حدود عقل ما با حدود اشیاء فی نفسه است (چنانکه در کتاب محاورات در باب دین طبیعی هیوم آمده). برای مصون ماندن از شکاکیت و نیز آشفتگی در علوم، می باید مرزهای استفاده از عقل را، به لحاظ صورت، معین ساخت (۲۰۳-۲۰۲). تجربه، از آن جهت که به یک سلسله سؤالات پایان ناپذیر (در باب نفس و جهان و خدا) منجر می شود هرگز قادر نیست عقل را ارضاء کند (۲۰۴-۲۰۳). مرز مستلزم فضایی است [خارج از یک مکان معین و] محیط بر آن، اما حد چنین نیست بلکه صرفاً یک امر سلبی است. عقل در ریاضیات و علوم طبیعی البته به حد قائل است (به معنی محدود بودن پدیدارها) اما مرزی نمی شناسد (دانش تا بی نهایت قابل بسط است)؛ در مابعدالطبیعه عقل نه فقط حد بلکه مرزهایی دارد که با تصورات متعالی مشخص شده است (تصورات مربوط به تمامیت در سلسله شرطها) (۲۰۶-۲۰۴). در اینجا یک ارتباط واقعی میان معلوم و نامعلوم (که همان نومن باشد) وجود دارد که عقل به تصور آن احتیاج دارد، اما این ارتباط صرفاً می باید بر حسب مفاهیم مربوط به رابطه عالم نومن با عالم محسوسات تعقل شود (۲۰۷-۲۰۶). مثال: وجود برین. فاهمه و اراده را نمی توان به وجود برین نسبت داد زیرا مفاهیمی که من از این اوصاف دارم وابسته به تجربه آدمی است و اعتراضات هیوم بر این قیاس به انسان که همان «تهئیس» است وارد است. اما متعالی و حلولی می توانند «روی» مرز عقل بر حسب مفاهیم مشعر بر رابطه وجود برین با عالم، با هم وجود داشته باشند. ما می توانیم نوعی قیاس به انسان تمثیلی (و نه جزمی) را برای خود مجاز بدانیم؛ بدین معنی که عالم را چنان تلقی کنیم «که گویی» محصول فاهمه و اراده ای است، به عبارت دیگر میان عالم و آن امر نامعلوم رابطه ای است از آن قبیل که میان یک ساعت با ساعت ساز وجود دارد (۲۱۱-۲۰۷).

بند ۵۸- توجیه و تبیین تهئیس در مقابل [اعتراضات] هیوم. این نوعی شناخت از راه تمثیل است (شباهتی که میان امور نامتشابه از حیث روابط و نسبت برقرار است). با قبول فرض وجود یک موجود نخستین (که همان مفهوم دئیستی قول به وجود خداست)، می توان علیت عقلانی (یعنی تهئیس) را به رابطه آن موجود با عالم، به نحو تمثیلی، حمل کرد و نسبت

داد و آن را علت معقولیت عالم (به معنی اذعان به حضور عقل در عالم به وجه اتم و اکمل) دانست، اما نباید عقل را به خود آن وجود نسبت داد و آن را علت فاعلی مؤثر از طریق اراده دانست (و این برای پرهیز از تبیین پدیدارها برحسب امور فوق طبیعی است). ما عالم را چنان تعقل می‌کنیم «که گویی» از يك عقل اعلی نشأت یافته است. به این اصل (ضد جزمی) عدم کشاندن عقل به فراسوی تجربه، می‌باید اصل (ضد شکاکیت) عدم تلقی تجربه به عنوان امری که خود مرزهای خود را تعیین می‌کند، افزوده شود (۲۱۴-۲۱۱).

بند ۵۹- شناخت مرز، شناختی اصیل و معتبر است. کلام طبیعی چنین کلامی است. این مطلب که عقل تنها چیزهایی را که از طریق تجربه ممکن معلوم تواند شد به ما می‌آموزد، از این مطلب که ما روی مرز به امری فراتر از تجربه رجوع کنیم، خدشه نمی‌پذیرد و این همان کاری است که به ما می‌آموزد چگونه به استفاده از عقل نظام بخشیم، و این غایت قصوای طلب و تمنای ما تواند بود (۲۱۶-۲۱۴).

## بند ۶۰

[غایات طبیعی استعدادی که در ما نسبت به مابعدالطبیعه وجود دارد]

این مسأله، نه به مابعدالطبیعه، بلکه به انسان شناسی تعلق دارد. غایتی که منظور نظر است این است که عقل، با ملاحظه عرصه متعلقات فاهمه محض، بتواند به آن کلیتی نائل شود که به لحاظ اصول عملی (اخلاقی) خود بدان محتاج است. تصور مربوط به نفس مانع «ماده-انگاری» و تصور مربوط به جهان مانع از قول به «اصالت طبیعت» و تصور مربوط به خدا مانع از «جبر» می‌شود. دو مطلب ذیل این بحث مطرح می‌شود: (۱) مسأله فایده مابعدالطبیعه، که امری است که به فلسفه مربوط است (یکی بودن فایده استفاده نظری و استفاده عملی از عقل)؛ (۲) مسأله استفاده نظام بخش از عقل در علوم طبیعی، که در نقد عقل مطرح شده اما حل نشده است (۲۲۰-۲۱۶).

## حل مسأله کلی تمهیدات

مابعدالطبیعه به عنوان يك علم چگونه ممکن است؟ (۲۲۸-۲۲۱).

اگر عقل مورد نقدی قرار گیرد که شامل امور زیر باشد:

(۱) همه مفاهیم «مقدم بر تجربه»؛ با دسته‌بندی و تحلیل آنها.

(۲) استنتاج و تبیین آن مفاهیم به نحوی که امکان شناسایی تألیفی «مقدم بر تجربه» را به

اثبات رساند.

(۳) اصول و مرزهای استفاده از آن مفاهیم.

این همه، وقتی در يك نظام كامل عرضه شود در آن صورت مابعدالطبیعه به عنوان يك علم ممکن می شود. اکنون چنین کاری انجام یافته است و تنها مسأله‌ای که باقی مانده این است که مابعدالطبیعه را به صورت يك علم، چگونه باید آغاز کرد (۲۲۲-۲۲۱).

حالت تهوعی که از مابعدالطبیعه جزمی حاصل می شود جای خود را به شور و نشاطی می دهد که از تمامیت و کمال دائم مابعدالطبیعه علمی به دست می آید. این مابعدالطبیعه علمی از آنجا ممکن شده است که عقل در اینجا شناسایی خویش را نه از اشیاء بلکه از درون خویش به دست می آورد (۲۲۳-۲۲۲). همچنانکه از بی اعتنائی که در حال حاضر نسبت به مابعدالطبیعه جزمی وجود دارد، معلوم می شود، زمان بر انداختن بنیاد این مابعدالطبیعه فرا رسیده است؛ باید منتظر تولد دوباره مابعدالطبیعه بود، زیرا مابعدالطبیعه یکی از ضروریات حیات آدمی است (۲۲۴-۲۲۳). مابعدالطبیعه موجود، البته مشتمل بر تحلیلهایی است که از آن حیث که به ما آمادگی می بخشند مفیدند، اما در آن هیچ چیزی که تألیفی باشد وجود ندارد. دنباله مطلب، احتجاج علیه کسانی است که قضایای تألیفی «مقدم بر تجربه» را بر اساس احتمال و عقل مشترك (که صرفاً می تواند مصادیق را به ما بفهماند نه قواعد را) بنا می کنند. قضایای ریاضیات که آنها را برای عقل مشترك بدیهی فرض می کنند دخیلی به مابعدالطبیعه ندارد زیرا ساخته ذهن خود ما هستند. استفاده از احتمال و عقل مشترك در عقاید عرفی البته مجاز و سودبخش است (۲۲۸-۲۲۴).

### ضمیمه

در باب اینکه چه می توان کرد تا مابعدالطبیعه

به صورت يك علم واقعیت پیدا کند

این پژوهش، که با چنین نیتی صورت گرفته، درخور آن است که به دقت مورد بررسی قرار گیرد. قضاوت درباره آن هم ممکن است از بیرون صورت گیرد (که البته نارواست، زیرا مابعدالطبیعه هیچ ضابطه و معیار متیقن تثبیت شده‌ای ندارد) و هم از درون. ذیلاً از هر يك از این دو شیوه نمونه‌ای به دست می دهیم (۲۳۰-۲۲۹).

(۱) نمونه يك حکم قبل از تحقیق درباره نقد عقل. احتجاج علیه نقدی که کار «گارو» و «فدر» بود (۲۳۲-۲۳۰). ایده آلیسم حقیقی، از فیلسوفان الثانی گرفته تا بارکلی، قول به این

است که شناخت حاصل از تجربه، امری موهوم، و شناخت حاصل از عقل محض، حقیقت است؛ و حال آنکه ایده آلیسم کانت قول به این است که شناخت حاصل از عقل محض موهوم و شناخت حاصل از تجربه، حقیقت است. بارکلی، که نتوانسته بود تشخیص دهد مکان، مقدم بر تجربه شناخته می شود (و از زمان نیز غفلت کرده بود)، هیچ معیاری (یعنی همان قوانین کلی) برای اثبات حقیقت داشتن تجربه نداشت و به همین سبب تجربه نزد او به صورت توهم درآمد. ایده آلیسم، همواره شهود عقلی را به عنوان يك اصل موضوع پذیرفته و این ناشی از آن است که از درك این نکته که حواس می توانند شهود «مقدم بر تجربه» داشته باشند عاجز مانده است. ایده آلیسم کانت، که ضامن اعتبار واقعیت عینی شناسایی «مقدم بر تجربه» است، بهتر است ایده آلیسم صوری یا انتقادی نامیده شود تا از ایده آلیسم بارکلی و دکارت باز شناخته شود (۲۳۲-۲۳۳). دنباله احتجاج (۲۳۸-۲۳۳).

۲) پیشنهادی برای بررسی نقد عقل که حکمی در پی تواند داشت. استناد به يك نقد موافق، چاپ شده در مجله گوتا (۲۳۸). کانت پیشنهاد می کند که نقد عقل به صورت مرحله به مرحله بررسی شود و تمهیدات به عنوان راهنمای این بررسی مورد استفاده قرار گیرد تا اصول نقادی کانت یا دیگران را بتوان به اثبات رساند (۲۴۱-۲۳۸). مابعدالطبیعه ای که از این بررسی حاصل خواهد شد به واقع در خدمت عموم مردم خواهد بود و کلام را از آسیب تعصبانی که نقاب تفکر نظری بر چهره دارند حفظ خواهد کرد (۲۴۲-۲۴۱).



## شرح رموز و علائم اختصاری

( ) - در متن صفحات ترجمه، آنچه داخل دو هلال آمده، عباراتی است که کانت، خود در اصل کتاب میان دو هلال قرار داده است.

[ ] - کلماتی که مترجم فارسی به ترجمه افزوده، همه جا میان دو قلاب آمده است.  
{ } - در يك مورد که مترجم انگلیسی، افزودن يك پاراگراف از مقدمه طبع دوم نقد عقل را به بند دوم تمهیدات ضروری دانسته، این پاراگراف میان دو ابرو قرار گرفته است.  
(کانت) - کلیه پانوشتهای متعلق به خود کانت در صفحات کتاب و در پایان هر پانوشته بدین صورت مشخص شده است.

(م.ا.) - علامت اختصاری «مترجم انگلیسی» است که در خاتمه پانوشتهای متعلق به پیترو لوکاس آمده است.

(م.ف) - علامت اختصاری پانوشتهای متعلق به «مترجم فارسی» است.  
(استاد مهدوی) - چند یادداشت که استاد یحیی مهدوی هنگام ملاحظه ترجمه فارسی، مرقوم فرموده اند به صورت پانوشته نقل شده و با این علامت مشخص گردیده است.  
\* - چنانچه نکته‌ای در پانوشتها محتاج توضیح و مستلزم پانوشته دیگری بوده، با ستاره مشخص شده است.

نقد عقل - اشاره به کتاب نقد عقل محض کانت است.  
- همه کلمات و اصطلاحات و اعلامی که در طبع اصلی کتاب و نیز در ترجمه انگلیسی، به انتخاب خود کانت مورد تأکید قرار گرفته، در ترجمه فارسی با حروف سیاه و نام همه کتابها و رساله‌هایی که در متن یاد پانوشتها به آنها اشاره شده با حروف ایرانیك چاپ شده است.

# مَقَدِّمَات

مقدمه‌ای برای هر مابعد الطبیعه آینده  
که به عنوان یک علم عرضه شود



## مقدمه<sup>۱</sup>

### (I)

این تمهیدات نه برای استفادهٔ محصلان، که برای معلمان فرداست و غرض این نیست که آن را برای تنظیم نحوهٔ عرضهٔ علمی که هم اکنون آماده و موجود است بکار گیرند، بلکه مراد، خود کشف چنین علمی است.

هستند دانشمندانی که تاریخ فلسفه (قدیم یا جدید)، همان فلسفه آنان است، این تمهیدات برای این گونه کسان نوشته نشده است. اینان باید منتظر بمانند تا آنان که رنج تحصیل حکمت را از سرچشمهٔ آن بر خود هموار ساخته‌اند سعی خود را به ثمر برسانند تا آنگاه نوبت بدیشان رسد که اهل عالم را از آنچه روی داده با خبر سازند. به اعتقاد ایشان سخنی نتوان گفت که پیشینیان نگفته باشند و به راستی این اعتقاد را چونان يك پیشگویی تخلف ناپذیر در حق هر آنچه در آینده نیز به ظهور خواهد رسید اظهار می‌کنند و از آنجا که بشر در طی قرون متمادی در باب مطالب متعدد مختلف به انحاء گوناگون بحث کرده است بعید است برای هر سخن تازه‌ای نتوان گفته‌ای از قدما پیدا کرد که از جهتی با آن شباهت نداشته باشد.

قصد من آن است که همهٔ کسانی را که مابعدالطبیعه را درخور تحقیق و اعتنا می‌دانند به این حقیقت معتقد سازم که قطعاً واجب است کار خویش را موقتاً متوقف سازند و هر آنچه تاکنون شده ناشده انگارند و مقدم بر هر امری بپرسند که آیا اصولاً

---

۱. در چاپهای اصلی کتاب چنین عنوانی وجود ندارد. این دیباچه، از لحاظ اسلوب، نظیر مقدمه‌های طبع اول و دوم کتاب نقد عقل محض است. تقسیم این مقدمه به سه بخش و شماره گذاری آن از ۱ تا ۳، از مترجم است.

ممکن است چیزی چون مابعدالطبیعه وجود داشته باشد؟

اگر مابعدالطبیعه، خود علم است چرا مانند علوم دیگر قبول عام و دائم نیافته است و اگر علم نیست چه شده است که همواره به صورت علم متظاهر بوده و فاهمه آدمی را با امیدهایی که هرگز نه قطع می گردد و نه برآورده می شود معطل ساخته است؟ ما، چه دانایی خود را به ثبوت رسانیم و چه نادانی خود را، بالاخره باید ماهیت این علم نما را به نحو قطعی روشن سازیم، چرا که دیگر به هیچ وجه نمی توان جریان امور را برروال کنونی آن ادامه داد. درحالی که همه علوم دیگر بی وقفه قدم در راه توسعه و پیشرفت دارند این به مسخره می ماند که ما، در علمی که خود را حکمت محض می خواند و همگان [نیز] آن را لسان الغیب می پندارند و حل معمای خویش از آن می طلبند بی آنکه قدمی فرایش نهمیم دائماً گرد يك نقطه می چرخیم. اکنون حامیان مابعدالطبیعه به اندازه ای کم شده اند که آنان که در خود قدرت درخشیدن در سایر علوم سراغ دارند هرگز راضی نمی شوند نیکنامی خود را در عرصه مابعدالطبیعه به مخاطره اندازند، عرصه ای که در آن کسان بکلی بی خبر از امور دیگر مدعی داشتن رأی و نظر قاطع هستند، و این بدان سبب است که در آنجا میزان و ملاکی مطمئن برای تمیز سخنان سنجیده درست از پرگوئیهای سست بی معنی در دست نیست.

اما درباره علمی که از سابقه ای بس دراز برخوردار است و پیشرفت آن چشم خلق را خیره کرده چندان غریب و نامأنوس نیست اگر پرسیده شود که اصولاً چنان علمی چرا و چگونه ممکن است. عقل آدمی آنچنان مشتاق ساختن و پرداختن است که بارها بنای برجی را که خود ساخته ویران کرده تا بنگرد که پایه و اساس آن چگونه است. هیچ گاه برای روی آوردن به خردمندی و حکمت دیر نیست لکن همیشه بکار بردن قدرت تمیز، اگر دیر حاصل آید، بسیار دشوار است.

طرح این سؤال که آیا علمی ممکن است یا نه حکایت از آن می کند که وجود آن علم مورد شك است و پیداست که چنین شکی همه کسانی را که جز این گوهر خیالی مال و متاع دیگری ندارند بر آشفته خواهد ساخت و لاجرم آن کس که جرأت کرده تا چنین تردیدی را به زبان آرد باید بداند که از همه سو با مخالفت روبرو خواهد شد. جمعی که به دارایی های کهن خود می نازند و همین قدمت را نیز سند اعتبار آن می دانند، دفترهای مابعدالطبیعه به دست، نگاهی از سر تحقیر بر او می افکنند؛ جمعی دیگر که هرگز چیزی

نمی بینند مگر آنکه شبیه آن را قبلاً در جای دیگری دیده باشند، اصلاً مقصود او را درک نمی کنند و خلاصه چنان خواهد شد که تا مدتی حال بر همان قرار که بوده باقی می ماند چنانکه گویی هرگز حادثه ای که بیم و امیدی را نسبت به تحولی قریب الوقوع برانگیزد رخ نداده است.

با این همه، من با اطمینان پیش بینی می کنم که خواننده صاحب نظر این تمهیدات نه تنها درباره آن علمی که خود تاکنون داشته شك خواهد کرد بلکه پس از آن کاملاً معتقد خواهد شد که چنین علمی فقط در صورتی می تواند وجود داشته باشد که شرایطی که ما در این کتاب بیان کرده ایم و امکان آن علم را موقوف بدانها دانسته ایم، برآورده شود و از آنجا که تاکنون این امر صورت نگرفته است، علم مابعدالطبیعه ای هم هنوز وجود ندارد. لکن از آنجا که [آتش] تحقیق در مابعدالطبیعه هرگز فرو نمی میرد<sup>۱</sup>، چرا که عقل عمومی آدمیان را با آن علقه ای است بسیار سخت پیوند، خواننده اذعان خواهد کرد که به رغم همه مقاومتی که شاید تا مدتی به ظهور رسد، در مابعدالطبیعه حتماً تحولی کامل بلکه تولدی تازه، مطابق طرحی که تاکنون بکلی ناشناخته بوده، به وقوع خواهد پیوست.

## (II)

از زمان رساله های لاک و لایب نیتس<sup>۲</sup> و بلکه از آغاز مابعدالطبیعه تا کنون، تا هر جا که تاریخ آن برسد، هیچ حادثه ای به اندازه انتقاد شدیدی که دیوید هیوم از مابعدالطبیعه کرده در سرنوشت این علم تأثیر قطعی نداشته است. هیوم هیچ نوری بدین دانش نیفکند اما جرقه ای جهانبید که اگر در فتنه مناسبی درمی گرفت و شعله اش به دقت

۱. هراس\* می گوید:

روستایی ساده دل، نشسته بر کناره رود، منتظر است

تا عبور رودخانه از برابر او به پایان رسد

اما رودخانه جاری است، همواره جاری است، تا ابد جاری است. (کانت)

\* هراس (Horace) شاعر و ادیب بزرگ رومی، که از سال ۶۵ تا ۸ قبل از میلاد زندگی می کرده است. (م. ف.)

۲. مقصود کانت، رساله پژوهشی در باب فاهمه آدمی از لاک و رساله پژوهشی نوین در باب فاهمه آدمی از لایب نیتس است. (م. ف.)

نگهداری می‌شد و گسترش می‌یافت می‌توانست فروغ افروز باشد.

مبدأ و اساس پژوهش هیوم عمدتاً مفهومی واحد اما بس مهم از مابعدالطبیعه، یعنی مفهوم رابطه میان علت و معلول (و مفاهیم ناشی از آن از قبیل نیرو و عمل)<sup>۱</sup> بود. وی عقل را، که مدعی بود این مفهوم را در زهدان خود پرورده به مبارزه طلبید و از او خواست تا توضیح دهد به چه حق فکر می‌کند که هر چیزی می‌تواند طبیعتاً چنان باشد که از ثبوت آن، می‌باید ثبوت چیز دیگری نیز ضرورتاً حاصل آید، زیرا که بیان معنی علت این است. او به طرز انکارناپذیری اثبات کرد که مطلقاً محال است عقل بتواند قبل از تجربه و صرفاً به مدد مفاهیم، چنین رابطه‌ای را دریابد، زیرا که این رابطه متضمن ضرورتی است و ناممکن است که بتوان تعقل کرد که چگونه چون چیزی هست چیز دیگری هم بالضرورة باید باشد و چگونه می‌توان مفهوم چنین رابطه مقدم بر تجربه‌ای را ابداع کرد. هیوم از اینجا چنین نتیجه گرفت که عقل که این مفهوم را فرزند خویش می‌پندارد بکلی خود را فریب می‌دهد، چرا که آن، فرزند نامشروع قوه خیال است که آن را از تجربه آبدستن شده است. قوه خیال، تصویریاتی<sup>۲</sup> چند را از طریق تجربه تابع قانون تداعی معانی قرار می‌دهد و آنگاه ضرورت ذهنی<sup>۳</sup> ناشی از آن را که نامش عادت است به خطا ضرورت عینی<sup>۴</sup> حاصل از شناسایی عقلی بشمار می‌آورد. وی از اینجا چنین نتیجه گرفت که: عقل هیچ قوه‌ای ندارد تا این گونه روابط را، ولو به طور کلی، به تصور در آورد، زیرا در این صورت [یعنی اگر می‌داشت] مفاهیم آن جز توهم محض نمی‌بود و تمام معلومات به ظاهر مقدم بر تجربه آن جز تجربه‌های عادی که به غلط عنوان دیگری یافته باشد نبود. این سخن در حقیقت بدین معنی است که اساساً نه [علم] مابعدالطبیعه‌ای وجود دارد و نه هرگز می‌تواند وجود داشته باشد.<sup>۵</sup>

1. action      2. a priori      3. representations      4. subjective      5. objective

۶. البته هیوم خود همین فلسفه ویرانگر خود را مابعدالطبیعه نام نهاد و برای آن ارزش بسیار قائل شد. در بخش چهارم کتاب مقالات اخلاقی و سیاسی و ادبی خویش می‌نویسد: «مابعدالطبیعه و اخلاق، مهمترین شاخه‌های علمند، ریاضیات و علوم طبیعی حتی نصف ارزش این دورا ندارند». اما این مرد هوشمند در اینجا صرفاً به فوائد سلبی این مطلب نظر داشت و تنها به تعدیل دعوی افراط آمیز عقل نظری و نتایج ناشی از خاتمه بخشیدن به مناقشات بی‌شمار و بی‌پایانی که نوع بشر را گیج کرده است توجه کرده بود اما از زیانی که ایجاباً به عقل وارد می‌آید غفلت کرد، زیانی که وقتی عقل از مهمترین وجهه همت خود، که تنها غایت قصوای جمیع مساعی اراده آدمی است، محروم ماند حاصل می‌شود. (کانت)

\* هیوم این مطلب را در مقاله چهاردهم کتاب مزبور، ذیل عنوان «در باب طلوع و ترقی علوم و فنون» در ضمن

این استنتاج هیوم هر چند نادرست و شتابزده بود باری مبتنی بر تحقیق بود و به همین سبب جا داشت که نخبه عقلای هم روزگار او دست به دست هم دهند تا در صورت امکان این مشکل را، بدان وجه که منظور نظر او بود، به نحو خرسند کننده تری حل کنند و در این صورت دیری نمی گذشت که در این علم قهراً يك تجدد اساسی به ظهور می رسید.

اما خامه سر نوشت که همواره با مابعدالطبیعه نامساعد بوده است چنین رقم زده بود که هیچ کس مقصود و منظور هیوم را نفهمد. هنگامی که می بینیم چگونه کسانی مانند «رید»<sup>۱</sup> و «اسوالد»<sup>۲</sup> و «بناتیه»<sup>۳</sup> و حتی «پرستلی»<sup>۴</sup> که از جمله مخالفان او بوده اند بکلی از درك نکته اصلی مورد نظر او دور مانده اند، دچار درد و اندوه می شویم. اینان همواره درست آنچه را که او درباره آن شك می کرد مسلم می گرفتند و برعکس آنچه را که درباره آن شکی در خاطر او خطوط نکرده بود به زور و حتی با گستاخی اثبات می کردند و بدینسان از وجهه نظر اصلاحی او چنان غافل ماندند که همه چیز به همان حال که بود باقی ماند، چنانکه گویی هیچ امر تازه ای رخ نداده است. مسأله این نبود که آیا مفهوم علت درست است و مفید است و در شناخت طبیعت از آن گزیری نیست؛ در این باب



مطلبی به شرح زیر آورده است:

«بگذریم از اینکه ممالك استبدادی که عامل عمده ثبات آنها همان احترام خرافه آمیزی است که برای ارباب کلیسا و شاهزادگان قائلند، نوعاً آزادی استدلال و تعقل را در خصوص دین و سیاست و بالنتیجه در خصوص مابعدالطبیعه و اخلاق محدود ساخته اند. اینها همه مهمترین شاخه های علم اند، ارزش بقیه، یعنی ریاضیات و حکمت طبیعی، نصف این اندازه هم نیست.» (م. ا.)

۱. توماس رید (Thomas Reid) (۱۷۹۶-۱۷۷۱)، مؤلف کتاب تحقیقی درباره ذهن آدمی بر پایه اصول عقل مشترك (م. ا.).

۲. جیمز اسوالد (James Oswald) از فیلسوفان اسکاتلندی نیمه قرن هجدهم و مؤلف کتاب توسل به عقل مشترك در دفاع از دین (م. ا.).

۳. جیمز بناتیه (James Beattie) (۱۷۳۵-۱۸۰۳) مؤلف کتاب پژوهشی در باب ماهیت حقیقت و تغییر ناپذیری آن برخلاف سفسطه و شکاکیت (م. ا.).

۴. ژوزف پرستلی (Joseph Priestley) (۱۷۲۳-۱۸۰۴) فیزیکدان و شیمیدان معروف قرن هجدهم انگلستان و مؤلف کتاب نامه هایی به يك ملحد فلسفی (م. ا.).

(کتابهایی که از این فیلسوفان نام برده ایم، مؤلفاتی است که ترجمه آلمانی آنها به هنگام تألیف تمهیدات موجود و در اختیار کانت بوده است)



هیوم هرگز شك نکرده بود، مسأله این بود که آیا عقل آن را مقدم بر هر گونه تجربه ای تعقل کرده و آیا [این مفهوم] بدین وجه دارای حقیقتی ذاتی و مستقل از هر نوع تجربه است و بالتیجه قلمرو استفاده از آن نه منحصر به موارد تجربی بلکه بسی وسیعتر و گسترده تر است یا نه؟ این بود مطلبی که هیوم طالب توضیحی درباره آن بود. او فقط از اصل و منشأ این مفهوم سؤال می کرد و درباره اجتناب ناپذیر بودن استفاده از آن بحثی نداشت، و این سؤالی است که اگر پاسخ آن معلوم شود، شرایط استفاده از آن مفهوم و همچنین قلمرو و اعتبار آن خودبه خود دانسته خواهد شد.

اما اگر مخالفان این مرد مشهور می خواستند حق مطلب را ادا کنند می بایست در ماهیت عقل، از آن لحاظ که صرفاً مشغول به تفکر محض است، عمیقاً به غور و بررسی پردازند و این البته باب میل آنان نبود. لذا برای آنکه بتوانند با همه جهالتی که داشتند در لجاجت و گستاخی باقی بمانند وسیله مناسبتری پیدا کردند و آن توسل به عقل مشترك<sup>۱</sup> بود. داشتن عقل مشترك سالم (یا چنانکه اخیراً متداول شده، عقل مشترك بسیط) البته يك موهبت آسمانی است که وجود آن باید در افعال شخص و در افکار و اقوال سنجیده و معقول او متجلی شود نه اینکه هرگاه نتواند در موجه ساختن نظر خود دلیل پسندیده ای آورد به آن به عنوان شاهی از غیب استناد کند. توسل به عقل مشترك، آن هم درست وقتی که دانش و بینش درمی ماند خود یکی از طرفه اختراعات دوره اخیر است که به کمک آن یاوه سرایان و امانده خود را با اطمینان در صف متفکران واقعی جا می زنند و با آنان به معارضه برمی خیزند. اما مادام که در ماهنوز اندك بصیرتی باقی مانده باشد از تشبث به چنین دستاویزی خودداری خواهیم کرد. چون نيك بنگریم خواهیم دید که این کار جز استناد به رأی عوام نیست و این عذری است که برای فیلسوفان باعث سرافکندگی و برای ریاکاران مردم فریب مایه فخر و غرور است. من فکر می کنم که هیوم هم می توانست به اندازه بئاتیة مدعی داشتن ذوق سلیم و حتی بالاتر از آن، مدعی داشتن عقل نقاد، که بئاتیة به یقین فاقد آن بود، گردد؛ عقلی که عقل مشترك را مهار می کند تا در بلندپروازیهای تفکرات نظری سرگردان نشود و یادر مواردی که منحصرأ مباحث نظری مطرح است، آن را، که از تبیین مبادی و اصول خود نیز عاجز است، از صدور رأی قطعی باز دارد که تنها از این طریق است که عقل

می تواند همچنان عقلی سلیم بماند. چکش و اسکنه در درودگری البته سخت سودمند است اما در حکاکی باید قلم نازک حکاکان را بکار گرفت. عقل مشترك و عقل نظری هر دو سودمندند، اما هر يك در جای خود، یکی در آنجا که ما با احکامی که مستقیماً در تجربه مورد استفاده قرار می گیرد سروکار داریم، و دیگری در آنجا که باید با مفاهیم حکم کلی کرد مثل مابعدالطبیعه، که در آن، حکم عقل سلیم<sup>۱</sup>، که اسم چندان با مسمائی هم نیست، روا نیست.

من آشکارا اذعان می کنم که این هشدار دیوید هیوم بود که نخستین بار، سالها پیش مرا از خواب جزمی مذهبان بیدار کرد و به پژوهشهای من در قلمرو و فلسفه نظری جهت دیگری بخشید. البته من کسی نبودم که نتایجی را که او گرفته بود تصدیق کنم، این نتایج صرفاً به این سبب حاصل شده بود که وی مسأله را نه تماماً و کلاً، بلکه فقط از یک لحاظ، مورد نظر قرار داده بود و پیداست که وقتی مسأله در مجموع لحاظ نگردد هیچ علم و اطلاعی عاید نخواهد شد. اگر ما مبنای کار خود را فکر متینی قرار دهیم که دیگری آن را [به صورت خام و] بدون شرح و بسط به ما منتقل کرده باشد امید این هست که با تأمل مستمر در آن فکر از آن مرد هوشمندی که نخستین جرعه این روشنایی را بدو مدیونیم فراتر رویم.

بنابراین، من مقدمتاً در صدد برآمدم که ببینم آیا می توان اعتراض هیوم را تعمیم داد یا نه، و زود دریافتم که مفهوم رابطه علت و معلول به هیچ روی تنها مفهومی نیست که فاهمه<sup>۲</sup> بوسیله آن ارتباط بین اشیاء را به نحو مقدم بر تجربه تعقل می کند و در حقیقت مابعدالطبیعه سراسر جز این گونه مفاهیم نیست. پس سعی کردم تا عدد این مفاهیم را به یقین معلوم سازم و چون بدین مقصود، از طریقی که خود می خواستم، یعنی ارجاع همه به يك اصل، نائل آمدم، به استنتاج<sup>۳</sup> آنها پرداختم. اکنون دیگر اطمینان داشتم که این مفاهیم برخلاف آنچه هیوم گمان برده بود ناشی از تجربه نیست بلکه منشأ آنها فهم محض است. این استنتاج که سلف هوشمند من، آن را محال انگاشته بود و به خاطر هیچ کس دیگری جز او نیز هرگز خطور نکرده بود، هر چند همگان بی آنکه پیرسند

۱. در ترجمه sound sense که مقصود همان عقل مشترك است که به گفته دکارت همه بنی آدم سهمی از آن دارند. (م. ف.)

اعتبار عینی این مفاهیم از کجا ناشی شده آنها را با اطمینان خاطر بکار می بردند، آری این استنتاج، سنگین ترین تعهدی بود که به نفع مابعدالطبیعه تقبل شده بود. بدتر از همه این بود که از مابعدالطبیعه به صورت موجود آن کمترین کمکی نمی توانستم گرفت، زیرا ممکن بودن مابعدالطبیعه خود مقدمتاً می بایست بوسیله همین استنتاج اثبات شود. پس از آنکه توانستم مشکل هیوم را نه تنها در یک مورد خاص، بلکه با در نظر گرفتن تمامی قوه عقل محض حل کنم، توانستم با اطمینان و البته هنوز با تأنی به قصد تعیین کل قلمرو عقل محض گام بردارم و تمام این قلمرو را چه از لحاظ حدود و چه از لحاظ محتوای آن بر اساس اصولی کلی مشخص سازم و این امری بود که برای ساختن نظام مابعدالطبیعه بر اساس طرحی صحیح، ضرورت داشت.

### (III)

اما نگران آنم که حل و بحثی که از مشکل هیوم در گسترده ترین وجه ممکن آن بدست داده ام (یعنی آنچه در کتاب نقد عقل محض خود آورده ام) به همان سر نوشتی دچار شود که اصل مشکل، چون نخستین بار مطرح شد، بدان دچار گشت. درباره آن به غلط حکم خواهند کرد زیرا که آن را نخواهند فهمید، و نخواهند فهمید زیرا می خواهند بجای آنکه درباره آن بیندیشند از صفحاتش با نگاهی سرسری بگذرند، و از تحمل رنج فکر کردن خواهند گریخت زیرا که این کتاب خالی از لطف و پرابهام و برخلاف جمله عقاید مرسوم است، و از همه اینها گذشته بیش از حد مفصل است. من صراحتاً اعلام می کنم که وقتی مسئله موجودیت معرفت گرانبهایی که بشریت ناگزیر از آن است در میان است و حل آن جز از راه اعمال دقیقترین قواعد موشکافیهای عالمانه ممکن نیست دیگر پذیرفته نمی دانم که فیلسوفی از عامه پسند نبودن و جالب و مطبوع نبودن آن شکوه کند. قبول عام، نتیجه ای است که در نهایت، ممکن است حاصل شود اما در بدایت امر، ممکن نیست. با این حال اگر سخن از غموضی باشد که تا حدی ناشی از تفصیل آن کتاب است و همان مانع می شود که به یک نگاه تمام نکات عمده ای که در این بحث اهمیت دارد دیده شود، این شکایت بجاست و غرض از تألیف این تمهیدات رفع همین دشواری است.

به هر حال کتاب نقد عقل محض که قوه عقل محض را در تمامی قلمرو و حدود آن

نمایان می‌سازد همواره به منزله پایه و اساس و این تمهیدات نسبت بدان در حکم تمرینی مقدماتی است، چرا که پیش از آنکه بتوانیم تصور کنیم که مابعدالطبیعه می‌تواند قدم به عرصه ظهور نهد و یا حتی نسبت بدان کمترین امیدی داشته باشیم، وجود آن نقد به صورت علمی منسجم و جامع که شامل کوچکترین جزء نیز باشد امری ضروری است.

ما از دیر باز عادت کرده‌ایم به این که ببینیم معلومات کهنه و مندرس را با بدرآوردن آنها از صورت قبلی و آراستن آنها به سلیقه خود و نامیدن آنها با عنوانی جدید، نو جلوه می‌دهند، و بیشتر خوانندگان را از کتاب نقد عقل نیز بیش از این انتظاری نیست. اما با این تمهیدات بدیشان معلوم خواهد شد که آن، علمی است بکلی جدید که سابقاً در فکر هیچ کس نیامده و حتی تصور آن نیز به ذهن احدی خطور نکرده است و در آن، از آنچه تا کنون انجام گرفته، جز همان نکته‌ای که از شك هیوم مستفاد می‌شود، نمی‌توانست بکار آید. هیوم نیز خود درباره چنین علم صوری<sup>۱</sup> ممکن‌ترین گمانی نبرده بود، لذا برای سلامت، کشتی خود را در ساحل شکاکیت به گل نشاند تا در آنجا بماند و پیوسد، در صورتی که من بر آنم تا بر این کشتی ناخدایی بگمارم که قادر باشد با استفاده از اصول مسلم دریانوردی که به تبع معرفت به کره زمین حاصل شده باشد، مجهز به يك قطب نما و مجموعه‌ای کامل از [انواع] نقشه‌ها، آن را به سلامت، به هر جا که دلخواه اوست هدایت کند.

توجه به علم جدید کاملاً مستقلاً که در نوع خود یگانه است با این تصور که می‌توان با همان به ظاهر معلومات سابق خود- که صحت خود آنها مقدمتاً بایستی مورد تردید قرار گیرد- درباره آن داوری کرد، جز این حاصلی نخواهد داشت که همه آنچه را که می‌بینیم به صرف شباهت در اصطلاحات، همان که خود از پیش می‌دانسته‌ایم بپنداریم، با این تفاوت که چون به جای فکر مؤلف، فکر خود را که از فرط اعتیاد، طبیعت ثانویه<sup>۲</sup> ما شده است مبنا قرار داده‌ایم همه چیز به نظرمان ناباندام و بی‌معنی و نامفهوم خواهد آمد. اما مفصل بودن کتاب، تا آنجا که ناشی از خود علم و نه از نحوه بیان [مؤلف] باشد، و خشکی ناگزیر و دقتی از قبیل آنچه نزد اصحاب مدرسه معمول است، خصوصیتی است که هر چند به کتاب لطمه وارد می‌سازد، به اصل مقصود قویاً

كمك می کند.

در نویسندگی، همه کس از این موهبت برخوردار نیست که بتواند مانند دیوید هیوم نکته‌سنجی را با دلپسندی یکجا جمع کند و یا همچون موسی مندلسون<sup>۱</sup> استواری و متانت را با لطف سخن درآمیزد. البته من هم (به خود می‌بالم که) می‌توانستم گفتار خود را مقبول خاطر همگان سازم اگر می‌خواستم فقط طرحی در اندازم و انجام دادن آن را به دیگران واگذارم؛ و اگر از جان و دل اصلاح علمی را نمی‌خواستم که روزگاری بس دراز صرف آن کرده‌ام؛ به راستی بسیار ثبات قدم و نه اندک از خودگذشتگی در بایست است برای آنکه به امید تحسینی در آینده و لکن پاینده، از کشش استقبال فوری و آنی صرف نظر شود.

طرح دادن، غالباً اشتغال فکری فحامت‌آبانه و غرورآمیزی است که شخص با آن، اُبْهَت يك نابغه خلاق پیدا می‌کند، اجرای آنچه را که از خود او ساخته نیست از دیگران می‌خواهد، آنچه را که خود نمی‌تواند بهتر انجام دهد [در دیگران] مورد عیب‌جویی قرار می‌دهد و آنچه را که خود نیز نمی‌داند در کجا باید جست مطرح می‌سازد. هر چند که حتی صرف طرحی که در خور يك نقد عام و کلی از عقل باشد، اگر بنا باشد چیزی بیش از قرائت دعا‌های خیر معمولی باشد چیزی بیش از حدس و گمان شخص لازم دارد. اما عقل محض کره‌ای است که آنچنان گسسته از غیر خویش و بهم پیوسته در خویش است که به هیچ جزء آن، بدون دست زدن به همه اجزاء آن، نمی‌توان دست زد و به هیچ کاری، بدون آنکه قبلاً جایگاه هر جزء و تأثیر آن بر بقیه، معین شده باشد نمی‌توان دست یازید. از آنجا که در خارج از عقل محض چیزی که با آن بتوان احکام مربوط به درون آن را تصحیح کرد وجود ندارد، اعتبار و فائده هر جزء به رابطه آن با سایر اجزاء در درون خود عقل بستگی دارد و همانند ساختمان يك پیکر سازمندا، غایت مترتب بر هر عضو تنها از مفهوم کامل کل آن پیکر قابل استنتاج است. بنابراین، می‌توان گفت که چنین نقدی، اگر کامل نباشد و کوچکترین جزء عقل محض را شامل

۱. موسی مندلسون (۱۷۸۶ - ۱۷۲۹) برجسته‌ترین و موفقت‌ترین نویسنده آثار فلسفی عامه فهم عصر روشنگری در آلمان که از ۱۷۵۵ به بعد آثار ادبی فراوانی تألیف کرده است. رساله در باب بدهت در علوم متافیزیکی او به سال ۱۷۶۴ جایزه فرهنگستان برلین را، در حالی که کانت نیز با اورقابت داشت، احراز کرد. (م. ا.)

نشود هرگز قابل اطمینان نخواهد بود و می توان گفت در درون کره این قوه [یعنی در حیطه عقل محض] یا باید همه چیز را معین و منظم کرد یا هیچ چیز را. اما حتی طرحی اجمالی، که اگر پیش از نقد عقل محض قرار می گرفت نامفهوم و نامطمئن و بیهوده می بود، چون پس از آن در آید بسیار مفید خواهد بود، زیرا امکان می دهد مسأله یکجا و به تمامی در نظر گرفته شود و یکایک نکات عمده ای که در این علم اهمیت دارد بررسی شود و بعضی چیزها از حیث بیان مطلب، در مقایسه با تحریر اول اثر، به وضع بهتری در آید.

اینک این [تمهیدات]، طرحی از آن قبیل است که بعد از اتمام کتاب [نقد عقل محض] آمده است. از آنجا که در تألیف نقد عقل ناگزیر بوده ام روش تألیفی<sup>۱</sup> پیش گیرم، اکنون این طرح را بر حسب روش تحلیلی<sup>۲</sup> تنظیم کرده ام تا این علم بتواند تمامی مفصلبندیهای خود را، که همانا اسکلت ساختمان یک قوه شناسایی کاملاً بخصوص است، در ارتباط طبیعی آنها نشان دهد و اگر کسی باز این طرح اجمالی را، که من آن را به عنوان تمهیدات دیباچه همه مابعدالطبیعه های آینده قرار می دهم غامض بیابد، باید بداند که هرگز واجب نیست همگان به مطالعه مابعدالطبیعه پردازند و بسیاری افراد مستعدی که از عهده علوم متفن دقیقی که به شهود<sup>۳</sup> نزدیکتر است برمی آیند و لکن در تحقیقاتی که مبتنی بر مفاهیم انتزاعی باشد درمی مانند، در این صورت بهتر است که آنها مواهب عقلی خود را در مورد دیگری بکار برند. اما هر کس که این طرح اجمالی را غامض می یابد باید به این نکته نیز توجه کند که هر که بخواهد درباره مابعدالطبیعه ای داوری کند و یا بخواهد حتی مابعدالطبیعه ای تألیف کند می باید از عهده آنچه ما در اینجا خواسته ایم بر آید، خواه راه حل مرا بپذیرد و یا آن را اساساً رد کند و راه حل دیگری جانشین آن سازد، زیرا که نمی تواند آن را نادیده انگارد و بالاخره این دشواری و غموض که این همه تقبیحش می کنند (عذری که معمولاً تبلی و کندذهنی خود را در پس آن پنهان می کنند) فوایدی نیز دارد، زیرا همه کسانی که در مقام سایر علوم، احتیاط می کنند و مهر سکوت بر لب می زنند وقتی بحث مابعدالطبیعه به میان می آید استادانه داد سخن می دهند و گستاخانه فتوی صادر می کنند چرا که در اینجا جهالت آنان در برابر دانایی دیگران آشکارا از پرده برون نمی افتد، اما اصول متفن

نقادی، پرده از جهلشان برمی افکنند، اصولی که جا دارد در وصف آنها با ویرژیل<sup>۱</sup> هم سخن شویم، آنجا که می گوید:

«آنها، این جماعت زنبوران تنبل بیکاره را از کندو می رانند».

---

۱. ویرژیل (Virgil)، شاعر مشهور رومی که از سال ۷۰ تا ۱۹ قبل از میلاد می زیسته است. (م. ف.).

## پیشگفتار

### در باب خصوصیت هر گونه معرفت متافیزیکی

(۱)

#### درباره منابع مابعدالطبیعه

هر گاه بخواهیم معرفتی را به عنوان يك علم عرضه کنیم مقدماً باید بتوانیم آن وجه امتیازی را که مختص خود آن علم است و در آن با هیچ علم دیگری اشتراك ندارد به دقت معین کنیم والا حدود همه علوم درهم خواهد ریخت و نخواهیم توانست هیچ علمی را به درستی بر طبق طبیعت آن بررسی کنیم.

این خصوصیت چه از اختلاف در موضوع<sup>۱</sup> شناسایی و چه از منابع و یا نوع شناسایی ناشی باشد و چه از بعضی از این امور و یا همه آنها؛ در هر حال اساس تصویری است که از يك علم ممکن و از قلمرو آن حاصل می شود.

در خصوص منابع شناسایی متافیزیکی نخست [باید بگوییم که] مفهوم مابعدالطبیعه خود حاکی از آن است که تجربی بودن آنها ممکن نیست. مبادی<sup>۲</sup> مابعدالطبیعه (که نه تنها قضایای بنیادی<sup>۳</sup> [یعنی اصول متعارف] مابعدالطبیعه، بلکه مفاهیم اساسی آن را نیز شامل می شود) هرگز نباید مستفاد از تجربه باشد، چرا که این شناسایی باید متافیزیکی باشد نه طبیعی [فیزیکی]، یعنی باید در وراء تجربه قرار داشته



باشد. از این قرار، نه تجربه بیرونی که منبع طبیعیات به معنی اخص است و نه تجربه درونی که مقوم اساس روانشناسی تجربی است، هیچ يك منشأ مابعدالطبیعه نمی تواند بود. بدین ترتیب مابعدالطبیعه شناخت مقدم بر تجربه و یا ناشی از فهم محض و عقل محض است.

اما در آنچه گفتیم هیچ نیست که مابعدالطبیعه را از ریاضیات محض متفاوت سازد، پس باید چنین معرفتی را شناسایی فلسفی محض نامگذاری کنیم. برای [فهم] معنی این اصطلاح من [خواننده را] به صفحه ۷۱۲ به بعد نقد عقل محض ارجاع می‌دهم.<sup>۱</sup> آنجا تفاوت میان این دو نحوه استعمال عقل [در مابعدالطبیعه و در ریاضیات] به وضوح و دقت بیان شده است. در خصوص منابع شناسایی متافیزیکی همین اندازه کافی است.

## (۲)

درباره تنها نوعی از شناسایی که می‌توان آن را متافیزیکی نام نهاد

الف: در باب تفاوت میان احکام تألیفی و تحلیلی بطور کلی شناسایی متافیزیکی جز احکام مقدم بر تجربه را نباید شامل باشد و این اقتضای خصوصیت منابع این شناسایی است. منشأ احکام هر چه باشد و صورت منطقی آنها هر وضعی که داشته باشد، در آنها به اعتبار محتوی فرقی وجود دارد که بر حسب آن هر حکم یا صرفاً توضیحی<sup>۲</sup> است و با آن چیزی بر محتوای شناسایی افزوده نمی‌گردد و یا آنکه توسیعی<sup>۳</sup> است و شناسایی با آن بسط پیدا می‌کند. نوع اول را می‌توان احکام تحلیلی و نوع دوم را احکام تألیفی نامید.

در احکام تحلیلی هیچ چیزی در محمول نیست که قبلاً در مفهوم موضوع واقعاً ولو با

۱. مقصود کانت مطالب صفحه ۷۱۲ به بعد چاپ اول و یا ۷۴۰ به بعد چاپ دوم کتاب نقد عقل است (۷۱۲ الف و ۷۴۰ ب) که با عنوان «انضباط\* عقل محض در استعمال جزمی آن» آغاز می‌شود. در اینجا کانت این مسأله را پیش می‌کشد که آیا روش رسیدن به یقین برهانی در ریاضیات با روش رسیدن به چنان یقینی در فلسفه، یکی است یا نه و خود در پاسخ شناسایی فلسفی را بدین گونه متمایز می‌کند که آن را شناسایی عقلی حاصل از مفاهیم می‌داند و شناسایی ریاضی را شناسایی عقلی حاصل از ساختن مفاهیم می‌شناسد. در این خصوص باز هم در صفحات ۱۰۱ و ۱۱۸ سخن خواهیم گفت. (م. ا.)

\* discipline

2. explicative

3. ampliative

وضوح و ظهور کمتری به تصور نیامده باشد. اگر بگویم هر جسمی ممتد است به مفهومی که از جسم دارم کمترین وسعتی نبخشیده‌ام و فقط آن را تحلیل کرده‌ام. زیرا پیش از این حکم، امتداد، هر چند نه به صراحت، در مفهوم جسم به تصور آمده بود، بنابراین چنین حکمی تحلیلی است. قضیه بعضی از اجسام سنگین است<sup>۱</sup>، برخلاف، در محمول واجد چیزی است که حقیقتاً در مفهوم کلی جسم اندیشیده نشده است، پس، از آن جهت که مفهوم مرا بسط داده به شناسایی من افزوده است و لذا باید چنین حکمی را حکمی تألیفی بنامم.

ب: اصل مشترك همه احكام تحليلی اصل امتناع تناقض است  
 کلیه احکام تحلیلی مبتنی بر اصل امتناع تناقض است و بالطبع معرفتی است مقدم بر تجربه، خواه مفاهیمی که در حکم ماده آنهاست تجربی باشد و خواه نباشد. زیرا محمول يك حکم موجب تحلیلی چون در مفهوم موضوع آن به تصور آمده است، سلب آن از موضوع بدون تناقض امکان ندارد. به همین وجه نیز به تبع اصل امتناع تناقض، نقیض آن محمول در يك حکم سالبه تحلیلی از موضوع سلب خواهد شد. از این قبیل است این قضایا که هر جسمی ممتد است و هیچ جسمی نامتد (بسیط) نیست.

به همین جهت کلیه قضایای تحلیلی، احکامی است مقدم بر تجربه هر چند مفاهیم آنها تجربی باشد، فی المثل این قضیه که طلا فلزی زرد رنگ است چنین است زیرا برای دانستن این مطلب من، سوای مفهومی که از طلا دارم، به هیچ تجربه دیگری محتاج نیستم، که آن مفهوم خود متضمن آن است که این جسم زرد است و فلز است، چرا که آنچه مقوم مفهوم طلاست همین است و من جز به تحلیل آن، بی آنکه، به بیرون از آن بنگرم، نیازی نداشته‌ام.

ج: در احکام تألیفی اصل دیگری غیر از اصل امتناع تناقض مورد احتیاج است  
 احکامی هست تألیفی و مؤخر از تجربه که منشأ آنها تجربی است، اما احکامی تألیفی

۱. مترجم فرانسوی تمهیدات، با ارجاع به صفحه ۱۱۷ مجله سالنامه فلسفی (Annee Philosophique) در سال ۱۹۰۳، متذکر شده است که به اعتقاد دو تن از صاحب نظران آثار کانت، این قضیه باید موجب کلیه باشد و صورت صحیح آن، همه اجسام سنگین است می باشد. (م. ف.).

نیز هست که مقدم بر تجربه یقینی است و منشأ آنها عقل محض و فاهمه محض است. این هر دودسته از احکام در این اشتراک دارند که آنها را نمی توان صرفاً ناشی از اصل تحلیل که همان اصل امتناع تناقض باشد دانست. در این احکام، اصل کاملاً متفاوت دیگری لازم است، هر چند استنتاج آنها از هر اصلی هم که باشد باید موافق اصل امتناع تناقض باشد زیرا با آنکه همه چیز را نمی توان از این اصل استنتاج کرد هیچ چیز نمی تواند مخالف آن باشد. من نخست احکام تألیفی را دسته بندی خواهم کرد.

(۱) احکام تجربی<sup>۱</sup> همواره تألیفی است، زیرا مبتنی ساختن يك حکم تحلیلی بر تجربه محال است، چرا که من در صدور چنین حکمی ناگزیر نیستم از تصویری که دارم فراتر روم و بنابراین به هیچ روی به استشهاد از تجربه نیازی ندارم. اینکه يك جسم ممتد است قضیه ای است که مقدم بر تجربه صادق است و حکمی تجربی نیست، زیرا پیش از آنکه من به تجربه مبادرت کنم همه شرایط لازم را برای این حکم خود، در همان مفهوم جسم دارا هستم. تنها می باید محمول را، بر اساس اصل امتناع تناقض، از آن مفهوم بیرون کشم و بدینسان بتوانم در عین حال، به ضروری بودن این حکم که آن را تجربه هرگز به من نمی آموزد، آگاه شوم.

(۲) احکام ریاضی<sup>۲</sup> همه، بدون استثنا تألیفی است. این قضیه با آنکه بی چون و چرا متیقن است و به اعتبار نتایجی که دارد حائز اهمیت بسیار است، ظاهراً تاکنون بکلی از دید همه آنانکه عقل آدمی را تحلیل کرده اند دور مانده و در واقع صریحاً مخالف جمیع فروض آنان است. اینان از آنجا که دیده اند مسیر همه استنتاجات ریاضیدانان بر طبق اصل امتناع تناقض است (که این مقتضای طبیعت هر یقین ضروری است) چنین معتقد شده اند که مبادی [ریاضیات] نیز از طریق اصل امتناع تناقض معلوم گشته است و این خطایی فاحش است، زیرا که البته می توان يك قضیه تألیفی را بر حسب اصل امتناع تناقض ادراک کرد، اما نه هرگز از خود آن قضیه، بلکه

۱. judgements of experience, این قسمت با اندک تفاوتی، مشابه قسمتی از بخش چهارم دیباچه طبع دوم

نقد عقل محض (۱۱-۱۲ ب) است. (م. ا.)

۲. قسمت اول بخش پنجم دیباچه طبع دوم نقد عقل محض (۱۷-۱۴ ب) به استثنای پاره ای اختلافات جزئی و برخی مطالب با این قسمت مشابهت دارد. (م. ا.)

فقط با فرض قضیه تألیفی دیگری که از آن بتوان این قضیه تألیفی را استنتاج کرد. مقدمتاً لازم است متذکر شویم که قضایای ریاضی به معنی اخص همواره احکامی است مقدم بر تجربه و نه تجربی، چرا که این احکام متضمن ضرورتی است که ممکن نیست از تجربه به حاصل آید. اما اگر این سخن از من پذیرفته نشود، بسیار خوب، من این قضیه را به ریاضیات محض منحصر می سازم که صرف مفهوم آن مشعر است بر اینکه شامل شناسایی تجربی نیست و فقط شناسایی محض مقدم بر تجربه است. بدواً ممکن است چنین فکر کنیم که قضیه  $۷+۵=۱۲$  صرفاً يك قضیه تحلیلی است که بر حسب اصل امتناع تناقض از مفهوم جمع هفت و پنج حاصل شده است. اما چون نیک بنگریم خواهیم دید که مفهوم جمع ۷ و ۵ شامل چیزی بیش از اجتماع دو عدد در يك عدد نیست و از اینجا به هیچ روی نمی توان دانست که این عدد واحدی که شامل این دو ست چیست. مفهوم دوازده به هیچ وجه به صرف اندیشه درباره اجتماع هفت و پنج، به تصور در نمی آید و من هر چه مفهومی را که از این جمع دارم تحلیل کنم هرگز دوازده را در آن نخواهم یافت. ما ناچاریم از این مفهوما فراتر رویم و به کمک شهودی که ما بازاء یکی از آن دو باشد، مثلاً پنج انگشت خویش یا (بدانگونه که سگنر<sup>۱</sup> در کتاب حساب خود نموده است) پنج نقطه، سپس يك به يك این پنجی را که مأخوذ از شهود است به مفهوم هفت بیفزاییم. بدین ترتیب ما حقیقتاً مفهوم خود را با این قضیه  $۷+۵=۱۲$  وسعت بخشیده ایم و بر آن مفهوم نخستین، مفهوم جدیدی افزوده ایم که در آن به تصور درنیامده بود.<sup>۲</sup> به عبارت دیگر، قضایای حساب همواره تألیفی است و اگر اعداد نسبتاً بزرگتری را در نظر بگیریم بدین امر با وضوح بیشتری پی خواهیم برد، چرا که در آن هنگام آشکار خواهد شد که هر اندازه مفهوم خود را زیر و رو کنیم هرگز نمی توانیم به صرف تحلیل مفاهیم خود و بدون استمداد از شهود به حاصل جمع پی

۱. سگنر (J. A. Segner) مؤلف کتاب اصول حساب و هندسه که اصل لاتینی آن به سال ۱۷۳۹ در گوتینگن و طبع دوم ترجمه آلمانی آن به سال ۱۷۷۳ در شهر هال (Halle) انتشار یافته است. (م. ا.)
۲. به جای عبارت «بدین ترتیب، ... به تصور در نیامده بود» در بخش مشابهی در نقد عقل محض (۱۵-۱۶ ب) چنین آمده است: «زیرا من اول عدد ۷ را می گیرم و به کمک انگشتان دستم، که شهودی است برای مفهوم ۵، آحادی را که از پیش یکجا برای حصول عدد ۵ در نظر آورده بودم، يك به يك در تصور خود به عدد ۷ می افزایم و بدین ترتیب می بینم که عدد ۱۲ پیدا می شود. در مفهوم حاصل جمعی که مساوی  $۷+۵$  باشد آنچه اندیشیده ام این است که ۷ باید به ۵ افزوده شود، نه اینکه این جمع مساوی عدد ۱۲ است.» (م. ا.)

بریم.

هیچ اصلی از هندسه محض نیز تحلیلی نیست. این که خط مستقیم کوتاهترین فاصله میان دو نقطه است يك قضیه تألیفی است زیرا تصور من از مستقیم صرفاً يك کیفیت است و متضمن هیچ کمیتی نیست. بنابراین مفهوم کوتاهترین، بکلی اضافی است و نمی توان آن را از تحلیل مفهوم خط مستقیم به دست آورد، لذا باید از شهود مدد خواست که تألیف تنها به کمک آن ممکن است.

البته برخی اصول دیگر که مفروض هندسه دانان است حقیقتاً تحلیلی و مبتنی بر اصل امتناع تناقض است. لیکن استفاده از آنها به عنوان قضایای اتحادی<sup>۱</sup> منحصراً برای ایجاد اتصال در زنجیره روش است و اصل محسوب نمی شوند، از این قبیل است قضیه الف=الف که به معنی آن است که هر کلی مساوی خودش است، یا الف > (ب+الف) که به معنی آن است که کل بزرگتر از جزء خود است. با این حال، حتی همین قضایا، با آنکه برحسب صرف مفاهیم، صادق است، تنها از آن جهت در ریاضیات مورد قبول است که تمثل آنها در شهود میسر است.

آنچه<sup>۲</sup> باعث می شود که ما عموماً معتقد باشیم محمول این گونه احکام ضروری، از قبل در مفهومی که داریم مندرج است و بالنتیجه حکم تحلیلی است، صرفاً ابهام عبارت است. زیرا ما باید در فکر، محمولی به مفهومی که داریم بیفزاییم و این ضرورت، لازمه خود مفاهیم است. لکن مسأله این نیست که چه باید در فکر بدان مفهوم اضافه کنیم بلکه

### 1. identical propositions

۲. در اینجا نه در طبع اصلی تمهیدات و نه نقد عقل محض، پاراگراف جدیدی گشوده نشده است. بسیاری از مترجمان و شارحان متذکر شده اند که مرتبط دانستن این پاراگراف (که در آن سخن از احکامی است که به غلط تحلیلی فرض شده) با پاراگراف قبلی (که احکام مورد بحث آن، احکام تحلیلی حقیقی است) معنی ندارد و معقول آن است که آن را با پاراگراف ماقبل پاراگراف اخیر مربوط بدانیم. این اشکال را می توان با جابجا کردن این پاراگراف و پاراگراف قبلی برطرف ساخت و شاید بهتر باشد پاراگراف قبلی را که با جمله «برخی اصول دیگر...» آغاز می شود در حکم عبارتی داخل دو هلال ( ) و یا به عنوان يك پاورقی تلقی کنیم.

در آخر همین پاراگراف کنونی به جایی می رسیم که بخش مفصلی از کتاب که جابجا شده از آنجا شروع می شود و آن بخش مربوط به علوم طبیعی (صفحه ۱۰۲) که گمان می رود افتاده باشد می باید در همین بخش جابجا شده قرار داشته باشد. باید فرض کنیم که نسخه دست نوشت کانت و یا نمونه های مطبوعی آن در این قسمت به مقدار معتنا بهی دستخوش آشفستگی شده است. (م. ا.)

این است که ما در آن مفاهیم، ولو به صورت مبهم، چه تصور می‌کنیم. از اینجا معلوم می‌شود که محمول با آنکه در واقع بالضرورة منضم به این مفاهیم است این انضمام بلاواسطه<sup>۱</sup> نیست بلکه به وساطت شهودی است که حضور آن نیز ضروری است. اختلاف<sup>۲</sup> اساسی شناسایی ریاضی محض با دیگر شناساییهای مقدم بر تجربه این است که آن هیچگاه نباید به مدد مفاهیم بلکه باید همواره فقط با ساختن مفاهیم پیش رود (نقد عقل، صفحه ۷۱۳)<sup>۳</sup>. بنابراین در قضایای ریاضی محض باید از مفهوم فراتر رفت و به محتوای شهود متناظر با آن دست یافت. از این رو این قضایا را هرگز نه می‌توان و نه می‌بایست ناشی از تحلیل مفاهیم، یعنی تحلیلی انگاشت و باید آنها را بدون استثناء تألیفی دانست.

من نمی‌توانم از ذکر این نکته خودداری کنم که غفلت از این امر، که اگر از آن غفلت نمی‌شد ساده و ظاهراً کم‌اهمیت بود، تا چه اندازه مایه زیان فلسفه شده است. هیوم، چون خود را شایسته آن دید تا همچون یک فیلسوف، کل قلمرو شناسایی محض مقدم بر تجربه را، که فاهمه آدمی خود را در آن صاحب متصرفات وسیعی می‌داند مد نظر قرار دهد. مسامحه<sup>۴</sup> یک ایالت کامل و در حقیقت مهم‌ترین ایالت را که همانا ریاضیات محض بود، از آن جدا ساخت و چنین پنداشت که طبیعت و به تعبیر دیگر سازمان اساسی این ایالت مبتنی بر اصولی کاملاً متفاوت است، که همان اصل امتناع تناقض باشد و بس و اگرچه او مثل من در قضایای تقسیم‌بندی مشخص و کلی پدید نیامورد و همین اصطلاحات را بکار نبرد، گویی دقیقاً چنین می‌گفت: ریاضیات محض صرفاً شامل قضایای تحلیلی است، اما مابعدالطبیعه متضمن قضایای تألیفی مقدم بر تجربه است. در اینجا او مرتکب خطایی بس بزرگ شد که آشکارا برای تصور کلی او [از موضوع] عواقبی زیانبار در پی داشت. زیرا اگر چنین نکرده بود، پرسش خود را در خصوص منشأ احکام تألیفی ما، از مفهوم متافیزیکی خود از علیت بسیار فراتر می‌برد و

۱. در اینجا در قسمت (ب ۱۷) نقد عقل محض چنین آمده است: «نه اندیشیده شده در خود مفهوم» (رجوع کنید به صفحه ۹۸) (م. ا.).

۲. آغاز قسمتی که به اعتقاد مترجم انگلیسی در متن اصلی جایجا شده است. (م. ف.).

۳. رجوع کنید به نقد عقل محض (الف ۷۱۳، ب ۷۴۱). پیش از این در صفحه ۹۶ بدین مطلب اشاره کرده‌ایم. (م. ا.).

آن را تا آنجا بسط می‌داد که امکان ریاضیات را به نحو مقدم بر تجربه نیز دربرگیرد، چرا که ناگزیر می‌بود ریاضیات را نیز تألیفی بگیرد، اما در آن صورت او دیگر هرگز نمی‌توانست قضایای متافیزیکی خود را بر صرف تجربه مبتنی بداند، زیرا که ناچار می‌شد اصول متعارفه<sup>۱</sup> ریاضیات را نیز فرع تجربه بینگارد و او بسیار بصیرتر از آن بود که چنین کند. مابعدالطبیعه، به یمن مصاحبتی که بدین ترتیب [با ریاضیات] می‌یافت از خطر حقیر شمرده شدن مصون می‌ماند، زیرا لطماتی که آماج آنها مابعدالطبیعه بود مسلماً بر ریاضیات نیز وارد می‌آمد و هیوم هرگز نه چنین قصدی داشت و نه می‌توانست داشته باشد. بدین وجه این مرد تیزهوش متمایل به نظریاتی می‌شد قهراً مشابه آنچه ما اینک در صدد آن هستیم با این تفاوت که در آن صورت این نظریات از اسلوب سخن زیبایی بی‌نظیر او برخوردار می‌گشت.

{[۳] علم طبیعی<sup>۲</sup> (طبیعیات)، متضمن احکامی است تألیفی و مقدم بر تجربه، که در حکم اصول این علم است. من فقط به عنوان مثال، چند قضیه را شاهد می‌آورم: [از جمله] این قضیه را که در تمام تغییراتی که در عالم اجسام روی می‌دهد، مقدار ماده لا‌تغییر باقی می‌ماند، و یا اینکه در تمام تبدلات حرکت، عمل و عکس‌العمل می‌باید همواره با هم مساوی باشد. پیداست که این هر دو قضیه، نه تنها ضروری و از لحاظ منشأ مقدم بر تجربه است بلکه تألیفی نیز هست، چرا که من در مفهوم ماده ثابت آن را در نظر نمی‌گیرم بلکه فقط بودن آن را در مکانی که اشغال کرده است به تصور درمی‌آورم. بنابراین من واقعاً از مفهوم ماده فراتر می‌روم تا بر آن به نحو مقدم بر تجربه، فکرأ چیزی را بیفزایم که در تصور آن نبوده است. بدین ترتیب این قضیه، نه تحلیلی، که

#### 1. axioms

۲. در طبع اصلی کتاب، در دنباله این مطلب، پاراگراف «احکام متافیزیکی خاص بدون استثنا...» آمده است. اما در مقایسه قسمت ج بند دوم این کتاب با بخشهای چهارم و پنجم مقدمه طبع دوم کتاب نقد عقل می‌بینیم کانت در اینجا سخن خود را در پایان قسمت ج بند دوم (یعنی قبل از آن قسمت جابجا شده) قطع کرده است، در حالیکه بخش چهارم آن مقدمه را با پاراگراف جدیدی در خصوص علوم طبیعی کامل می‌کند و به دنبال آن پاراگراف کوتاه دیگری می‌آورد که تقریباً نظیر پاراگراف شماره ۴ ماست. در پایان بندهای ۴ و ۵ این کتاب، ظاهراً به سیاق همان بخش چهارم مقدمه، علوم طبیعی به صورت بی‌روسته با ریاضیات ذکر شده است. بنابراین به گمان ما، در اینجا يك پاراگراف در خصوص علوم طبیعی مفقود شده است.

ما پاراگراف موردنظر را از کتاب نقد عقل، نقل کرده ایم و ظن ما بر آن است که پاراگراف گم شده از آنچه آورده ایم مفصلتر بوده است. (م. ا.)

تألیفی است و با این حال مقدم بر تجربه در فکر آمده است. سایر قضایای قسمت محض علم طبیعی نیز بدین گونه است. {

[۴] احکام متافیزیکی به معنی اخص<sup>۲</sup> بدون استثنا همه تألیفی است. باید میان احکام منسوب به مابعدالطبیعه<sup>۳</sup> و احکام متافیزیکی به معنی اخص فرق گذاشت. بسیاری از احکام نوع اول تحلیلی است، اما این گونه احکام صرفاً وسیله‌ای است برای وصول به احکام متافیزیکی که کل غایت این علم است و همواره تألیفی است. زیرا اگر مفهومی، مثلاً مفهوم جوهر، متعلق به مابعدالطبیعه باشد، احکامی هم که از صرف تحلیل این مفهوم ناشی می‌شود نیز ضرورتاً به مابعدالطبیعه تعلق دارد، مثل این حکم که جوهر آن است که فقط به عنوان موضوع وجود دارد و نظایر آن. ما کوشش می‌کنیم تا به وسیله تعدادی از این گونه احکام تحلیلی به تعریف يك مفهوم نزدیک شویم. اما چون تحلیل يك مفهوم محض فاهمه (از آن قبیل که در مابعدالطبیعه وجود دارد) به طریقی غیر از طریق تحلیل همه مفاهیم دیگر، حتی مفاهیم تجربی که به مابعدالطبیعه تعلق ندارد، (نظیر اینکه هوا يك سیال دارای خاصیت انبساط است که این خاصیت آن در هیچ درجه‌ای از سرما از بین نمی‌رود) صورت نمی‌گیرد، حکم تحلیلی، يك حکم متافیزیکی خاص نیست، هر چند خود آن مفهوم این چنین است. زیرا این علم را در ایجاد شناساییهای مقدم بر تجربه، خصوصیاتى است مختص به خود و بنابراین، این ایجاد را باید از اموری که مشترك میان این علم و کلیه شناساییهای دیگر حاصل از فاهمه است تمیز داد، بدین وجه فی المثل قضیه هر آنچه در اشیاء جوهر است، ثابت است يك قضیه تألیفی و متافیزیکی خاص است.

وقتی مفاهیم مقدم بر تجربه‌ای که مقوم ماده مابعدالطبیعه و مصالح ساختمان آن است بر طبق اصولی فراهم آمد، تحلیل این مفاهیم ارزش بسیار دارد. چنین تحلیلی را می‌توان، جدا از همه قضایای تألیفی که مقوم خود مابعدالطبیعه است، در بخش مجزایی (به صورت نوعی فلسفه تعریفی<sup>۴</sup>) که منحصرأ متضمن قضایای تحلیلی متعلق

۱. شماره ۴ در طبع اصلی کتاب نیامده است. (م. ا.)

2. properly metaphysical judgements      3. judgements belonging to metaphysics

۴. philosophia definitiva. نمونه‌ای که همه معاصران کانت آن را به خوبی می‌شناخته‌اند و عنوان آن



به مابعدالطبیعه باشد، نیز عرضه کرد. زیرا که این تحلیلها، به راستی در جای دیگری جز در مابعدالطبیعه، چندان بکار نمی آید و این به لحاظ آن قضایای تألیفی است که می باید پس از تحلیل مفاهیم مقدم بر تجربه، از آنها بوجود آید.

بنابراین، ماحصل آنچه در این بند گفتیم این است که در مابعدالطبیعه ما اختصاصاً با قضایای تألیفی مقدم بر تجربه سروکار داریم و تنها همین قضایاست که غایت مابعدالطبیعه است و در واقع نیل بدان مستلزم تحلیل بسیاری از مفاهیم و احکام تحلیلی است و روش آن با روش سایر انواع شناسایی، که در آنها از تحلیل فقط برای مزید توضیح مفاهیم استفاده می شود فرقی ندارد. لیکن تولید شناسایی مقدم بر تجربه هم بر حسب شهود و هم بر حسب مفاهیم و بالاخره همچنین تولید قضایای تألیفی مقدم بر تجربه در شناسایی فلسفی است که مقوم مضمون و محتوای اساسی مابعدالطبیعه است.<sup>۱</sup>

### (۳)

#### تبصره

#### در باب انقسام کلی احکام به تحلیلی و تألیفی

این انقسام امری است که در نقادی فاهمه آدمی از آن گزیری نیست و لذا شایسته است که در آنجا مرسوم و متعارف شود. من هیچ جای دیگری سراغ ندارم که در آن این انقسام بدین اندازه مفید افتاده باشد و همین نکته را نیز موجب غفلت فیلسوفان جزمی مذهب از این امر، که می بایست خودبه خود آشکار می شده، می دانم. آنان همواره منابع مابعدالطبیعه را بجای آنکه در خارج از آن، به طور کلی در قوانین محض عقل جستجو کنند، در درون خود مابعدالطبیعه می جستند و فیلسوفان نامداری چون ولف و به اقتفای



مبین مورد استفاده این اصطلاح است، کتابی است از «ف. ک. باومیستر» Fr. Chr. Baumeister که نام آن چنین است:

*philosophia definitiva, h. e. definitiones philosophicae ex systemate celeb. wolffi in unum collectae*

که طبع اول آن در ۱۷۳۳ و طبع سوم آن در ۱۷۷۱ در ویتنبرگ انتشار یافته است. (م. ا.)

۱. پایان قسمت جابجا شده. (م. ا.)

او حکیمی چون بوم گارتن<sup>۱</sup> اثبات اصل جهت کافی را که تألیفی بودن آن واضح است از اصل امتناع تناقض می خواستند. اما، از طرف دیگر، من، نشانی از این انقسام را در رساله لاك در باب فاهمه آدمی یافته‌ام. زیرا که او در بند نهم به بعد از فصل سوم دفتر چهارم، پس از اینکه قبلاً درباره طرق مختلف مرتبط ساختن تصویرات در احکام<sup>۲</sup> با منابع آنها بحث کرده بود و یکی را در عینیت یا غیریت (احکام تحلیلی)<sup>۳</sup> و دیگری را در وجود تصویرات در يك موضوع<sup>۴</sup> (احکام تألیفی) یافته بود؛ در بند دهم اذعان می کند که شناخت (مقدم بر تجربه) ما از این نوع دوم بسیار اندك و تقریباً هیچ است.<sup>۵</sup> اما سخن او در خصوص این قسم شناسایی، آن مقدار که مشخص است و به صورت قاعده در آمده به اندازه ای ناچیز است که اگر توجه هیچ کس حتی هیوم را بدین گونه قضایا برنینگیخته، جای تعجب نیست، چرا که این گونه اصول کلی و در عین حال مشخص را نمی توان به سهولت از دیگرانی که فقط شبح مبهمی از آنها در پیش چشم دارند، یاد گرفت. هر کس می باید نخست خود و با فکر خود بدین اصول پی برد، سپس آنها را در

۱. کریستین ولف (۱۷۵۴-۱۶۷۹ Christian Wolff) سر حلقه فیلسوفانی که فلسفه آنان به فلسفه «لایب نیستی - ولفی» موسوم گشت و شاگرد و جانشین او ا. ج. بوم گارتن (۱۷۶۲-۱۷۱۴ A.G. Baumgarten) که کتاب ما بعد الطبیعه او نخست در ۱۷۳۹ انتشار یافت و پس از آن مکرر به طبع رسید و کانت زمانی آن را در درسهای خود به عنوان کتاب درسی انتخاب کرده بود. (م. ا.)

۲. لاك در بند هفتم فصل سوم دفتر چهارم رساله می نویسد: «ایجاب و سلبهایی که ما در خصوص صورتهای ذهنی خود بعمل می آوریم، چنانکه پیش از این هم به طور کلی متذکر شده‌ام، می تواند به یکی از این چهار قسم عینیت و معیت و نسبت و واقعیت خارجی مؤول گردد.»

۳. بند هشتم از فصل سوم دفتر چهارم «علم ما به عینیت و غیریت...»

۴. بند نهم از فصل سوم دفتر چهارم: «زیرا که صورتهای ذهنی ما از انواع جوهرها، چنانکه پیشتر گفته‌ام، چیزی جز اجتماع خاصی از صورتهای بسیطی که در موضوع واحدی اتحاد یافته و با یکدیگر مقارنت پیدا کرده باشند نیست...» لاك در اینجا و در سراسر رساله خود اصطلاح موضوع (subject) را به همان معنا که جوهر بالنسبه به محمول، موضوع است بکار می برد و بدین قرار از لفظ موضوع، همان شیء مدرک را اراده می کند و حال آنکه کانت موضوع را آشکارا در اینجا به معنی فاعل ادراك بکار می برد. (م. ا.)

۵. بند دهم از فصل سوم از دفتر چهارم: «این [شناخت معیت]، گرچه بخشی وزین و در خور توجه از علم آدمی است، با این حال بسیار محدود و مطلقاً نادر است. دلیل این امر آنست که تصورات بسیطی که تصورات مرکب ما راجع به جواهر، از آنها ساخته شده، غالباً چنانند که طبیعتاً خود، حامل هیچگونه نسبت ضروری یا ناهمسازی مشهودی با هیچ يك از تصورات بسیط دیگر نیستند تا ما بتوانیم از معیت آنها با آن تصورات باخبر شویم.» (م. ا.)

جای دیگر نیز خواهد یافت، در جایی که یقیناً پیش از آن نمی توانست آنها را بیابد، زیرا که مؤلفان خود نیز نمی دانسته اند که اشارات آنان مبتنی بر چنان معنایی است. اما کسانی که خود هرگز صاحب نظر نبوده اند لاجرم این فراست را دارند که بتوانند پس از آنکه دیگران همه چیز را بدیشان نشان دادند، آن همه را در آنچه قبلاً گفته شده بوده است و مع هذا هیچ کس قبلاً نتوانسته بود بیابد، کشف کنند.

## مسأله کلی<sup>۱</sup> تهیدات

آیا مابعدالطبیعه اصولاً ممکن است؟

(۴)

اگر مابعدالطبیعه واقعاً به صورت يك علم در آمده بود؛ اگر ما می توانستیم بگوییم: این است مابعدالطبیعه، و شما راست آموختن آن، و حقیقت آن از خود آن بر شما به نحوی قاطع و پایدار ثابت خواهد شد، در آن صورت چنین پرسشی لازم نبود و تنها پرسشی که باقی می ماند این بود که مابعدالطبیعه چگونه ممکن شده است و عقل چگونه باید آن را تحصیل کند و این نیز بیش از آنکه به اثبات وجود مابعدالطبیعه مربوط باشد محکی جهت سنجش فراست خود ما می بود. اما در این مورد، مدار امور چندان بر وفق مراد آدمی نبوده است. هیچ کتاب واحدی وجود ندارد که بتوان آن را آن گونه که می توان کتاب اقلیدس را عرضه کرد، نشان داد و گفت: این مابعدالطبیعه است و اینجاست که می توانید به غایت قصوای این علم، یعنی به شناخت وجود اعلی و عالم عقبی که با اصول عقل محض مبرهن گشته است، نائل آید. البته ممکن است قضایای بسیاری که یقینی بودن آنها به برهان ثابت شده و در آنها چون و چرایی نشده، بر ما عرضه شود، اما این قضایا بدون استثنا تحلیلی است و به مواد و مصالح بنای مابعدالطبیعه مربوط است نه به گسترش شناسایی ما، که مخصوصاً همان مطلوبی است که ما می خواهیم با

---

۱. برخی از شارحان گفته اند که کلی را در اینجا باید به معنی اصلی و در سر فصل بند ۵ به معنی تعمیم یافته دانست. (رجوع شود به صفحه ۳۸۰ جلد یکم شرح «فایهینگر» بر تهیدات). (م. ا.).

مابعدالطبیعه بدان نائل آییم (قسمت ج از بند ۲)<sup>۱</sup> حال اگر شما قضایای تألیفی (مثلاً اصل جهت کافی) را عرضه دارید که آنها را با اینکه مکلف به اثبات هستید، هرگز به صرف عقل و مقدم بر تجربه مبرهن نساخته‌اید و ما از راه مماشات پذیرفته‌ایم، چون بخواهید از آنها برای وصول به منظور اصلی خود استفاده کنید همواره به قضایایی مؤدی می‌شوید چنان نامقبول و نامتین، که در تمام ازمنه، مابعدالطبیعه‌ای مابعدالطبیعه دیگری را چه با آن قضایا و چه با دلایل اثبات آنها رد کرده است و بدین وجه اساس داعیه خود را برای مقبولیت مداوم ویران ساخته است. بی شک همان کوششهایی که برای بوجود آوردن چنین علمی صورت گرفته، نخستین علت ظهور سریع شکاکیت بوده است، این طغیانی که از عقل نسبت به خود آن به ظهور رسیده جز ناامیدی کامل از برآورده شدن مهمترین اغراض عقل، منشی نمی‌تواند داشته باشد. زیرا بسیار زودتر از آنکه طبیعت مطابق روشی خاص مورد تحقیق واقع شود، عقل، که از رهگذر تجربه‌های عادی تا اندازه‌ای ورزیدگی یافته بود، به تنهایی و جداگانه طرف سؤال واقع شد، چرا که عقل، همواره در نزد ماست و حال آنکه قوانین طبیعت را معمولاً جز با مشقت نمی‌توان یافت. و بدین گونه مابعدالطبیعه چون کفی بر روی آب، شناور شد، منتها بدین صورت که چون کفی که قبلاً برآمده بود زایل می‌گشت، همان دم کف دیگری روی آب رخ می‌نمود و گروهی با اشتیاق در صدد گرفتن آن برمی‌آمدند و بقیه نیز به جای آنکه در جستجوی علت این پدیدار، به اعماق نظر افکندند، چنین می‌پنداشتند که با استهزای تلاش عبث آن دیگران، خردمندی خود را جلوه‌گر ساخته‌اند.<sup>۲</sup>

در عین ملالت از مذهب جزم که به ما هیچ نمی‌آموزد و هم از شکاکیت که هیچ نویدی نمی‌دهد، حتی آرامش خاطری را که در چهل و بی خبری هست؛ در حالی که اهمیت معرفتی که ما نیازمند آنیم شوق طلب را در ما برمی‌انگیزد و تجربه ممتد اعتماد ما را نسبت به همه دانشی که به زعم خود داشتیم و چنان می‌نمود که از عقل محض

۱. رجوع شود به صفحه ۴۵ (مطلبی که کانت در اینجا از قست ج بند ۲ بدان ارجاع می‌دهد، جزء قسمتی از این بند است که در طبع اصلی کتاب به اشتباه در ضمن بند ۴ آمده بود. این ارجاع کانت، دلیل قاطعی است که به موجب آن، انتقال یافتن این قسمت به جای مناسب آن، موجه می‌گردد.) (م. ا.)

۲. قسمتی که در واقع به بند ۲ تعلق داشته و به غلط جابجا شده بوده از اینجا آغاز می‌شده است. (م. ا.)

حاصل آمده است متزلزل ساخته است چه می توانیم کرد جز این که این پرسش نقادانه را که با پاسخ آن می توانیم به راه و رسم آینده خود انتظام بخشیم مطرح سازیم که آیا مابعدالطبیعه اصولاً ممکن است؟ اما این پرسش را نباید با ایراد اعتراضات شکاکانه بر اقوال خاصی از يك مابعدالطبیعه موجود (زیرا در حال حاضر ما هنوز بر معتبر بودن هیچ مابعدالطبیعه ای صحه نگذاشته ایم) بلکه می باید بر اساس مفهوم این علم، که فعلاً وجود خود آن محل نزاع است، پاسخ گفت.

در کتاب نقد عقل محض من این مسأله را به نحو تألیفی مورد بحث قرار داده ام، یعنی در خود عقل محض پژوهش کرده ام و کوشیده ام تا در این منبع هم عناصر آن و هم قوانین استفاده محض از آن را بر حسب اصول معین سازم. این کار مشکلی است و خواننده ای می خواهد مصمم به اینکه به تدریج در نظامی که فقط بر عقل مبتنی است غور کند، نظامی که در آن سعی بر آن بوده است که شناسایی، بی استعانت از امری دیگر، از بذر اولیه خود آن بر وید و نمو کند. اما این تمهیدات را باید تمریناتی مقدماتی بشمار آورد، مشعر بر اینکه چنانچه علمی ممکن باشد، برای تحقق آن و نه برای شرح و بیان آن، چه باید کرد. در این تمهیدات باید در جستجوی تکیه گاهی بود که قابل اعتماد بودن آن از پیش معلوم باشد تا بتوان آن را با اطمینان مبدأ قرار داد و به منابعی دست یافت که هنوز ناشناخته مانده، و با کشف آنها نه تنها آنچه قبلاً می دانسته ایم تبیین خواهد شد بلکه بخش وسیعی از شناسایی که منحصرأ از همین منابع ناشی می شود نیز آشکار خواهد گشت. بنابراین، روش تمهیدات، بخصوص در مواردی که باید به منزله تمهید مقدمات يك مابعدالطبیعه آینده محسوب شود، تحلیلی است.

خوشبختانه در این مورد، اگرچه نمی توانیم مابعدالطبیعه را به عنوان يك علم، موجود فرض کنیم، می توانیم با اطمینان بگویم بعضی شناساییهای تألیفی محض مقدم بر تجربه، که همانا ریاضیات محض و علوم طبیعی محض است، موجود و معلوم است، زیرا که هردو، مشتمل بر قضایایی است که به طور کلی صدق بعضی از آنها از طریق عقل بالضروره متیقن شناخته شده و صدق بعضی دیگر در عین حال که مستقل از تجربه اند به حکم مقبولیت عامی که مبتنی بر تجربه است محرز گشته است. بدین وجه، ما لا اقل دارای شناختی هستیم تألیفی و مقدم بر تجربه که چون و چرایی در آن راه ندارد و ناچار نیستیم پیرسیم آیا چنین معرفتی ممکن است یا نه (زیرا که خود

موجود است) بلکه فقط باید بررسییم آن شناسایی چگونه ممکن شده است تا بتوانیم با استفاده از مبدأ<sup>۱</sup> امکان این شناسایی موجود، امکان همه شناساییهای تألیفی مقدم بر تجربه دیگر را استنتاج کنیم.

## تمهیدات

### مسأله کلی

شناخت ناشی از عقل محض چگونه ممکن است؟

#### (۵)

پیش از این تفاوت بارز احکام تحلیلی و تألیفی را ملاحظه کردیم. امکان قضایای تحلیلی را به سهولت می توان درك کرد، زیرا که این قضایا صرفاً مبتنی بر اصل امتناع تناقض است. امکان قضایای تألیفی مؤخر از تجربه<sup>۱</sup> یعنی قضایای حاصل از تجربه نیز محتاج تبیین خاصی نیست، زیرا تجربه، خود جز بهم پیوستن (تألیف) مداوم ادراکات نیست. از این قرار فقط قضایای تألیفی مقدم بر تجربه می ماند که لازم است درباب امکان آنها جستجو و تحقیق شود زیرا که این قضایا می باید مبتنی بر اصولی غیر از اصل امتناع تناقض باشد.

لکن در اینجا ما نباید در جستجوی امکان این قضایا باشیم، یعنی نباید بیرسیم که آیا این گونه قضایا ممکن است یا نه زیرا که از این قضایا بسیار هست که با یقین تردیدناپذیری معلوم شده است و از آنجا که روشی که ما اکنون پیش گرفته ایم، تحلیلی

---

1. a posteriori



است از اینجا آغاز می‌کنیم که: چنین شناسایی تألیفی و عقلی محضی واقعاً موجود است. اما آنچه اکنون می‌باید مورد تحقیق قرار دهیم، مبنای این امکان است و باید پرسیم چنین شناختی چگونه ممکن است، تا بتوانیم در مقامی باشیم که از مبادی امکان آن، شرایط بکار بستن و قلمرو و حدود آن را معین سازیم. بنابراین به بیان دقیق طلبگی، مسأله خاصی که همه چیز منوط بدان است، این است که:

چگونه قضایای تألیفی مقدم بر تجربه ممکن است؟

در عنوان این بحث، من این پرسش را به تعبیر دیگری بیان کردم تا فهم آن برای همگان میسر باشد، بدین معنی که آن را به صورت سؤالی درباره شناخت ناشی از عقل محض مطرح ساختم و توانستم پی آنکه بر بینش مطلوب ما زیانی وارد آید، چنین کنم زیرا، چون در اینجا ما منحصرأ به مابعدالطبیعه و منابع آن نظر داریم، امیدوارم خواننده با توجه به تذکری که قبلاً داده شده، همواره توجه داشته باشد که: در اینجا هر وقت سخن از شناخت ناشی از عقل محض در میان است هرگز مسأله شناخت تحلیلی مطرح نیست و منحصرأ شناخت تألیفی مورد نظر است.<sup>۱</sup>

برجا ماندن مابعدالطبیعه یا فرو ریختن آن، و بالتجیه موجودیت آن، یکسره در گرو حل این مسأله است. همه کس می‌تواند آراء خود را در مابعدالطبیعه به گونه دلخواه خویش موجه جلوه دهد و می‌تواند نتایج را تا آنجا بر روی هم بینارد که ما را دچار خفقان سازد، اما مادام که مقدمتاً نتوانسته باشد بدین پرسش پاسخی رضایت بخش دهد، من به خود حق می‌دهم که بگویم: این همه، فلسفهٔ بیهوده و بی‌پایه و حکمت کاذب است. شما به نام عقل محض سخن می‌گویید و به زعم خویش آن را آفریننده

۱. در جریان توسعهٔ تدریجی دانش، بعضی اصطلاحات که به صورت متعارف و مرسوم در آمده و از بدو طفولیت علم رایج بوده، قهراً غیر دقیق و نامناسب خواهد شد و این خطر پیش خواهد آمد که مورد استعمال جدید و مناسبتی از آن اصطلاحات با مورد استعمال قبلی آنها اشتباه شود. روش تحلیلی، وقتی معنایی متضاد با روش تألیفی از آن اراده شود، امری است بکلی غیر از مجموعه‌ای از قضایای تحلیلی. این روش بدین معنی است که شخص ابتدائاً نتیجه‌ای را که مطلوب اوست مسلم می‌انگارد و از آنجا به سوی شرایطی که آن نتیجه منحصرأ با احراز آن شرایط ممکن می‌شود پیش می‌رود. در این روش که تحلیل ریاضی را می‌توان مثالی از آن دانست، غالباً جز قضایای تألیفی بکار نمی‌آید و شاید بهتر باشد آن را روش بازگشتی (regressive) بنامیم تا از روش تألیفی یا پیشرفتی (progressive) متمایز گردد. لفظ تحلیل (analytic) بر یکی از ابواب مهم منطق نیز اطلاق می‌شود که منطق حقیقت است و ضد جدل (dialectic) است و اختصاصی به تصدیقات تحلیلی یا تألیفی ندارد. (کانت)

شناساییهایی مقدم بر تجربه می دانید، آن هم نه فقط از طریق تحلیل مفاهیم معلوم، بلکه با استفاده از رابطه های جدیدی که مبتنی بر اصل امتناع تناقض نیست و مع هذا می پندارید که آنها را به خیال خود با قطع نظر از تجربه، ادراك می کنید. چگونه بدین نتیجه رسیده اید و این دعاوی را چگونه موجه می نمایید؟ این نیز پذیرفته نیست که به تأیید عقل مشترك استناد کنید، چرا که این شاهی است که اعتبارش جز شایعات افواهی اساسی ندارد. هراس می گوید:

«هر آنچه بدین صورت بر من عرضه کنید، از آن بیزارم و بدان بی اعتقاد.»

به همان اندازه که پاسخ گفتن بدین پرسش اجتناب ناپذیر است دشوار نیز هست و هر چند علت اصلی اینکه چرا از دیر باز به پاسخ آن برخاسته اند این است که چنین سؤالی تا کنون به ذهن کسی خطور نکرده بوده است، علت دیگر آن این است که دادن پاسخی قانع کننده به همین يك سؤال، بیش از تألیف مفصلترین کتابی در مابعدالطبیعه، از آن قبیل که در بادی امر مؤلف آن در آن امید جاودانه شدن می بندد، به تفکری عمیق و مداوم و زحمت بار نیازمند است. هر خواننده هوشیاری که به دقت درباره آنچه لازمه [حل] این مشکل است بیندیشد از دشواری آن در وهله اول خواهد ترسید و آن را لاینحل خواهد پنداشت، و اگر این گونه شناساییهای تألیفی و مقدم بر تجربه واقعاً وجود نداشته باشد، حل آن را بکلی ممتنع خواهد دانست؛ و این برآستی همان ماجرای است که بر دیوید هیوم گذشت، هر چند وی مسأله را با کلیتی که در اینجا دارد و باید هم داشته باشد تا پاسخ آن نسبت به تمام مابعدالطبیعه قاطع باشد، منظور نظر قرار نداده بود. سخن آن مرد تیزبین این بود که چون مفهومی را در نظر آورم چگونه ممکن است بتوانم از آن فراتر روم و مفهوم دیگری را که متضمن نیست با آن مرتبط سازم، آن هم چنان ارتباطی که گویی مفهوم دوم بالضرورة متعلق به مفهوم اول است. این گونه رابطه ها فقط از تجربه مستفاد تواند شد (او از این مشکل، که آن را امری محال می پنداشت، چنین نتیجه گرفت) و همه این ضرورت پنداری، یا به تعبیر دیگر، این شناخت مقدم بر تجربه پنداری، جز عادت طی طولانی به اینکه آنچه می یابیم حقیقی است و بالنتیجه جز عینی پنداشتن ضرورتی ذهنی، نیست.

اگر خواننده از این همه رنج و زحمتی که من در حل این مسأله بدو خواهم داد شکایت دارد، لاجرم باید بکوشد تا خود آن را از راه آسانتری حل کند. در آن صورت

بعید نیست نسبت بدان کس که چنین تحقیق عمیقی را بجای او بر عهده گرفته است اظهار امتنان کند و حتی با توجه به طبیعت مسأله، از اینکه حل آن بدین آسانی ممکن گشته است دچار شگفتی شود. به بهای رنج سالیان دراز است که این مشکل در کلیترین صورت آن (بدان معنی که ریاضیدانان از این کلمه اراده می کنند، یعنی مشتمل بر جمیع موارد) حل شده و سرانجام توانایی عرضه آن به خواننده به شیوه ای تحلیلی بدست آمده است

بنابر این، همه متعاطیان مابعدالطبیعه، مادام که پاسخ رضایت بخشی بدین پرسش که شناساییهای تألیفی مقدم بر تجربه چگونه ممکن است نداده اند، رسماً و قانوناً از سمت خود معلقند. چرا که اینان اگر از جانب عقل محض، چیزی برای عرضه به ما آورده اند، اعتبارنامه ای که می باید ارائه دهند تنها در همین پاسخ نهفته است. در غیر این صورت انتظاری جز این نباید داشته باشند که مردم عاقلی که این همه فریب آنان را خورده اند، بی آنکه به دستاورد آنان نظری اندازند جملگی از آنان روی برتابند.

اما، از سوی دیگر، اگر اینان می خواهند که همچنان بر حرفه خود باقی بمانند و نمی خواهند نام علم بر آن نهند بلکه خود آن را فن مفیدی جهت اقناع عقل مشترک عرفی تلقی می کنند، البته باز داشتن آنان از چنین حرفه ای دور از انصاف است. در این صورت آنان، چنانکه شایسته بیان يك عقیده معقول است با فروتنی سخن خواهند گفت و اذعان خواهند داشت که مجاز نیستند در خصوص آنچه فراتر از حدود همه تجربه های ممکن است حتی حدسی بزنند تا چه رسد که چیزی بدانند بلکه فقط می توانند آنچه را که ممکن و بلکه برای هدایت فهم و اراده در زندگی واجب است (آنها نه در تفکر نظری، که باید از آن دست بردارند بلکه صرفاً برای استفاده در عمل) فرض کنند. تنها در این صورت است که می توان اینان را مردمی مفید و عاقل توصیف کرد و هر چه بیشتر از عنوان متعاطی مابعدالطبیعه<sup>۱</sup> صرف نظر کنند بیشتر شایسته این توصیفند، زیرا متعاطی مابعدالطبیعه را غرض آن است که فیلسوفی باشد اهل نظر، و آنجا که احکام مقدم بر تجربه مورد نظر است محلی برای تمسک به احتمالات ضعیف نیست (زیرا مقدم بر تجربه بودن در حکم ضروری بودن است)، اینان را نمی توان اجازه داد که به حدس و احتمال بپردازند. سخن ایشان باید علم باشد والا خود هیچ نیست.

می‌توان گفت که تمامی فلسفه استعلایی<sup>۱</sup>، که مقدمه ضروری هر مابعدالطبیعه‌ای است جز حل کامل همین مسأله‌ای که اینجا مطرح شده نیست، منتها با شیوه‌ای منظم و شامل تمام جزئیات؛ پس می‌توان گفت، که تا کنون ما هرگز فلسفه استعلائی نداشته‌ایم؛ زیرا آنچه بدین نام موسوم است در واقع بخشی از مابعدالطبیعه است و حال آنکه قبلاً با این علم باید امکان مابعدالطبیعه را محرز ساخت و هم از این روست که باید بر هر مابعدالطبیعه‌ای مقدم باشد. فقط برای جواب مقتضی به این يك سؤال نیازمند علم کاملی هستیم که محروم از كمك علوم دیگر، خود كاملاً علم جدیدی است و بنابراین عجب نیست اگر حل این مسأله با دشواری ورنج و حتی ابهام همراه باشد.

اکنون که در حل این مسأله روش تحلیلی پیش گرفته‌ایم که در آن از ابتدا فرض بر آن است که این گونه شناخته‌های حاصل از عقل محض واقعاً وجود دارد، فقط به دو علم حاصل از شناسایی نظری (که فقط همان در اینجا مورد نظر ماست) یعنی ریاضیات محض و فیزیک محض می‌توانیم متوسل شویم، زیرا تنها در این دو علم است که اشیاء از طریق شهود بر ما عیان می‌گردد و چنانچه شناختی مقدم بر تجربه در آنها باشد، صدق آن، به نحو انضمامی<sup>۲</sup> در مطابقت آن با متعلق خود برای ما روشن می‌گردد، یعنی وجود واقعی خود آنها محرز می‌گردد و از آنجا ما می‌توانیم با پیش گرفتن روش تحلیلی تا مبدأ امکان آن برویم. بدین نحو، کار بسی آسانتر خواهد شد زیرا که ملاحظات کلی در آنجا نه فقط بر امور واقعی منطبق شده بلکه از آنها برخاسته است و حال آنکه در روش تألیفی این ملاحظات کلی را باید به نحو کاملاً انتزاعی<sup>۳</sup> از مفاهیم استنتاج کرد.

برای آنکه بتوانیم از این دو نوع شناسایی محض مقدم بر تجربه که هر دو واقعی و با اساس است به نوع ممکن از شناسایی که مطلوب ماست، یعنی به مابعدالطبیعه‌ای که علم باشد راه یابیم، باید مسأله اصلی مورد بحث خود را شامل آنچه مابعدالطبیعه از آن برخاسته و اساس آن است نیز بدانیم و آن همان شناخت مقدم بر تجربه‌ای است که فقط به طور طبیعی به ما داده شده گرچه حقیقت آن محل تردید است و همان شناخت است که معمولاً بی آنکه درباره امکان آن نقادانه بحث و فحص شود امعان نظر درباره آن را مابعدالطبیعه خوانده‌اند و به طور خلاصه آن همان استعداد طبیعی برای این چنین علمی است.

1. transcendental philosophy

2. in concreto

3. in abstracto

بدین وجه سؤال استعلایی شامل این چهار مسأله است که متوالیاً راه حل آنها نشان داده خواهد شد.

(۱) ریاضیات محض چگونه ممکن است؟

(۲) علوم طبیعی محض چگونه ممکن است؟

(۳) مابعدالطبیعه به طور کلی چگونه ممکن است؟

(۴) مابعدالطبیعه به عنوان يك علم چگونه ممکن است؟

با آنکه در حل این مسائل غرض عمده ارائه محتوای اصلی کتاب نقد عقل محض است، می توان دید که این راه حل خصوصیتی نیز دارد که فی نفسه در خور توجه است و آن این است که ما در خود عقل، در جستجوی سرچشمه های علوم معینی هستیم و از این طریق با همین جستجو، قدرت شناسایی مقدم بر تجربه عقل را مورد پژوهش و سنجش قرار می دهیم. پس فایده ای نصیب این علوم خواهد شد که اگر به محتوای آنها مربوط نیست به طرز استفاده صحیح از آنها مربوط است و با روشن شدن مسأله مهمتری که مسأله منشأ مشترك آنهاست در عین حال، فرصتی به دست می آید تا ماهیت هر يك از آنها با وضوح بیشتری آشکار گردد.

## مسأله استعلایی اصلی

### بخش اول

#### ریاضیات محض چگونه ممکن است؟

(۶)

اینک ماییم و شناسایی عظیم و مسلمی که وسعت میدان آن هم اکنون تحسین انگیز است و در آینده نیز امید می رود گسترشی نامحدود داشته باشد، شناختی که تماماً واجد یقین قطعی یعنی واجد ضرورت مطلق است و لذا بر هیچ مبنای تجربی استوار نیست، محصول محض عقل است و مهمتر از این همه، یکسره تألیفی است: «عقل آدمی چگونه توانسته است چنین معرفتی بکلی مقدم بر تجربه بوجود آورد؟» آیا این قوه، که نه بر تجربه مبتنی است و نه می تواند باشد، مستلزم این نیست که برای شناسایی منشئی باشد مقدم بر تجربه که هر چند عمیقاً پنهان است می توان آن را در این آثاری که دارد به شرط آنکه قرائن حاکی از آن آثار به دقت تعقیب شود، جلوه گر دید.

(۷)

خصوصیتی که در تمامی شناخت ریاضی مشهود است اینست که نخست می باید مفهوم آن در شهود، و به نحو مقدم بر تجربه یعنی در شهودی که تجربی نبوده بلکه محض است به تمثل درآید. بدون این وسیله نمی توان در ریاضیات قدمی پیش رفت. از

این رو احکام آن همواره شهودی<sup>۱</sup> است و حال آنکه فلسفه، برخلاف آن، باید احکامی داشته باشد استنتاجی<sup>۲</sup>، حاصل از صرف مفاهیم که هرچند می توان قضایای ضروری آن را از طریق شهود به نمایش گذاشت هرگز نمی توان آنها را از آن استنتاج کرد. از ملاحظه این امر در خصوص ماهیت ریاضیات، قرینه ای درباره اولین و مهمترین شرط امکان آن به دست می آید، و آن اینکه مبنای ریاضیات باید شهود محضی باشد که در آن همه مفاهیم ریاضی به نحو انضمامی و در عین حال مقدم بر تجربه ممثل گردد و یا چنانکه مصطلح است ساخته شود<sup>۳</sup> اگر بتوانیم این شهود محض و [سرّاً] امکان آن را کشف کنیم، به سهولت خواهیم توانست مبین سازیم که چگونه قضایای تألیفی مقدم بر تجربه در ریاضیات محض ممکن شده و چگونه خود این علم نیز ممکن است، زیرا همان طور که شهود تجربی ممکن می سازد که بدون اشکال مفهومی را که از متعلق يك شهود<sup>۴</sup> داریم در تجربه با محمولهای جدیدی که از طریق شهود حاصل شده است به نحو تألیفی گسترش دهیم، شهود محض نیز چنین امری را ممکن می سازد با این تفاوت که در مورد اخیر احکام تألیفی به نحو مقدم بر تجربه یقینی است و ضروری، و حال آنکه در شهود تجربی متیقن بودن این احکام منحصرّاً تجربی و به نحو مؤخر از تجربه است زیرا که آن فقط شامل اموری است که از شهود تجربی غیر ضروری حاصل می آید در حالی که محتوای احکام تألیفی محض همه آن است که بالضرورة از شهود محض مستفاد می شود، زیرا که آن، از آن جهت که شهود مقدم بر تجربه است قبل از هرگونه تجربه یا هر ادراک خاصی با مفهوم، ملازمه انفکاک ناپذیر دارد.

## (۸)

اما به نظر می رسد که این قدم، بجای آنکه از دشواری بکاهد بدان افزوده است زیرا اکنون این سؤال پیش می آید که: چگونه ممکن است از امری شهود مقدم بر تجربه داشت؟ شهود، تصویری است که بلاواسطه تابع حضور متعلق آن است لذا به نظر

1. intuitive      2. discursive

۳. رجوع کنید به نقد عقل صفحه ۷۱۳. (کانت). منظور کانت مواضع ۷۱۳ الف و ۷۴۱ ب از نقد عقل است که پیش از این نیز در صفحات ۳۶ و ۴۳ ذکر شده است (م. ا.)

4. object of intuition

می‌آید که داشتن شهودی که از اصل مقدم بر تجربه باشد ناممکن است زیرا در این صورت لازم می‌آید که شهود بدون اینکه مربوط به چیزی باشد که قبلاً مشهود بوده یا فعلاً هست حاصل گردد و بالتجیه شهود نباشد. البته مفاهیم، طبیعتاً چنانند که ما بخوبی می‌توانیم برخی از آنها را مقدم بر تجربه نزد خود بسازیم، بدون آنکه خود با شیء رابطه مستقیمی داشته باشیم، از این قبیل است مفاهیمی که مضمون آنها تصویری کلی از شیء است، مانند مفهوم کمیت و علت و امثال آن. لکن حتی برای آنکه همین مفاهیم نیز خالی از وجه و معنی نباشد باید به نحو انضمامی مورد استفاده قرار گیرد یعنی بر شهودی که متعلق از همین مفاهیم را بدست دهد اطلاق شود. حال باید دید چگونه ممکن است شهود شیء بر خود شیء تقدم داشته باشد؟

### (۹)

اگر قرار بود شهود ما طبیعتاً نمایشگر اشیاء چنانکه در نفس الامر هستند باشد، هرگز ممکن نبود مقدم بر تجربه شهودی صورت گیرد و شهود همواره تجربی می‌بود. زیرا من تنها در صورتی می‌توانم به حقیقت نفس‌الامری شیء آگاه شوم که شیء مشهود من گردد و به من داده شده باشد. البته باز هم نمی‌توان فهمید که چگونه ممکن است شهود شیئی که حاضر است موجب شود که من آن را چنانکه فی‌نفسه هست بشناسم، چرا که ناممکن است خواص آن به قوه مصوره<sup>۱</sup> من انتقال یابد، لیکن حتی اگر امکان چنین انتقالی را بپذیریم چنان شهودی مقدم بر تجربه یعنی پیش از حضور شیء نزد من، صورت پذیر نخواهد بود، زیرا بدون حضور شیء، هیچ مأخذی که بتوان تصویرات ذهنی را بدان ارجاع داد، متصور نیست، مگر آنکه شهود بر اساس الهام صورت گرفته باشد. از این قرار، برای آنکه شهود من، بر وجود واقعی شیء تقدم داشته باشد و به صورت شناخت مقدم بر تجربه در آید، تنها يك وجه وجود دارد و آن اینست که آن شهود شامل امری جز صورت حساسیت<sup>۲</sup> نباشد، صورتی که در من به عنوان فاعل شناسایی بر همه ارسامات واقعی که ناشی از تأثیر اشیاء بر من است تقدم دارد. اینکه متعلقات حواس فقط مطابق این صورت حساسیت می‌تواند به شهود در آید امری است

1. faculty of representation

2. form of sensibility



که من می توانم آن را مقدم بر تجربه بدانم. از اینجا این نتیجه حاصل می شود که: قضایایی که جز به این صورت شهود حسی مربوط نباشد ممکن است و در مورد متعلقات حواس معتبر است و متقابلاً شهودهایی که به نحو ما تقدم ممکن است جز به متعلقات حواس نمی تواند راجع باشد.

### (۱۰)

از این قرار، تنها به واسطه صورت شهود حسی است که ما می توانیم از اشیاء، شهود مقدم بر تجربه داشته باشیم، لیکن به واسطه آن فقط می توانیم اشیاء را چنانکه بر ما (حواس ما) پدیدار می شوند، بشناسیم، نه بدانگونه که در نفس الامر هستند؛ قبول چنین فرضی، اگر قضایای تألیفی مقدم بر تجربه را باید ممکن شمرد و یا اگر باید در صورت مواجهه واقعی با چنین قضایایی امکان آنها را از پیش معلوم و معین ساخت، مطلقاً ضرورت دارد.

حال گوییم، مکان و زمان دو شهود است که همه شناساییها و احکام برهانی و ضروری ریاضیات بر آنها مبتنی است، زیرا همه مفاهیم ریاضی باید ابتدائاً در شهود تمثل یابد و مفاهیم ریاضیات محض نیز باید در شهود محض تمثل پیدا کند و به عبارت دیگر، ساخته شود. بدون شهود محض محال است ریاضیات محض را حتی يك قدم به پیش برد (چون پیشروی ریاضیات فقط به نحو تألیفی ممکن است نه به نحو تحلیلی، یعنی با تحلیل مفاهیم) زیرا فقط از طریق شهود محض است که مواد مناسب قضایای تألیفی مقدم بر تجربه فراهم تواند شد. هندسه بر شهود محض مکان مبتنی است. در حساب، مفاهیم اعداد از طریق افزایش متوالی آحاد در زمان صورت می پذیرد و مخصوصاً در مکانیک محض، مفاهیم مربوط به حرکت جز با تصور زمان حاصل نمی شود. این هر دو تصور [زمان و مکان] صرفاً شهودند، چرا که اگر از شهودهای تجربی اجسام و تغییرات آنها (حرکت)، هر امر تجربی، یعنی هر آنچه را که به احساس تعلق دارد، برداریم مکان و زمان همچنان باقی خواهد ماند. بنابراین، این دو، شهود محضند و زمینه و مبنای مقدم بر تجربه شهودهای تجربی هستند، و لذا حذف آنها هرگز ممکن نیست، بلکه شهود محض مقدم بر تجربه بودن آنها، خود صریحاً دلیل است بر اینکه آنها صرفاً صورتهای حساسیت ما هستند که می باید بر همه شهودهای

تجربی، یعنی بر ادراك همه اشیاء خارجی، تقدم داشته باشند و بر طبق آنهاست که می توان اشیاء را، به نحو مقدم بر تجربه، هر چند فقط بدان گونه که بر ما پدیدار می شوند، شناخت.

## (۱۱)

مشکل این فصل، بدین وجه، حل شده است. ریاضیات محض، به عنوان شناخت تألیفی مقدم بر تجربه فقط از آن جهت ممکن است که جز بر اشیاء محسوسی که شهود تجربی آنها به نحو ما تقدم مبتنی بر شهود محض (مکان و زمان) است مشتمل نیست و این مبتنی بودن از آن جهت ممکن شده که این شهود محض جز صورت حساسیت نیست که با تقدم بر پدیدار شدن اشیاء پدیدار شدن آنها را واقعاً ممکن می سازد. اما این قوه شهود مقدم بر تجربه، ماده پدیدار<sup>۱</sup> را یعنی آنچه احساس در آن واقع می شود، متضمن نیست، زیرا که آن امری است تجربی، بلکه فقط صورت<sup>۲</sup> پدیدار، یعنی مکان و زمان را متضمن است. اگر کسی را، در اینکه این هر دو، نه تعینات نفس الامری اشیاء و بلکه صرفاً تعینات رابطه آنها با حساسیت ماست، اندک تردیدی باقی است، من می خواهم بدانم چگونه ممکن است مقدم بر تجربه و بنابراین مقدم بر هر گونه شناختی از اشیاء یعنی قبل از آنکه اشیاء به ما عرضه شده باشد، دانست که شهود آنها چگونه است، و در اینجا مکان و زمان این چنین است. لیکن به محض آنکه این دورا منحصرأ شرایط صوری<sup>۳</sup> حساسیت خود بشمار آوریم و اشیاء را صرفاً پدیدار<sup>۴</sup> بدانیم، این مطلب به خوبی قابل فهم خواهد بود، زیرا در آن حال یقیناً می توان صورت آن پدیدار را که همان شهود محض باشد، از نزد خویشان، یعنی مقدم بر تجربه متصور ساخت.

## (۱۲)

اگر بخواهیم بر سبیل توضیح و تأیید، زیاده بر آنچه گفته ایم سخنی بگوئیم، کافی است به روش معمول و مطلقاً ضروری هندسه دانان نظری افکنیم. همه بر اهین تساوی کامل دو شکل (که بتوان یکی را به تمام نقاط به جای آن دیگری گذاشت) مآلاً به انطباق آن دو بر یکدیگر منتهی می شود و بدیهی است که این جز يك قضیه تألیفی مبتنی

بر شهود مستقیم، نیست. چنین شهودی می باید محض و مقدم بر تجربه باشد والا قضیه بالضرورة متیقن نتواند بود و یقینی بودن آن صرفاً تجربی خواهد شد و فقط حاکی از آن خواهد بود که: همیشه این طور مشاهده کرده ایم و صدق آن محدود به حدود ادراک ما می شود. اینکه مکان تام<sup>۱</sup> (که خود حد مکان دیگری نیست) دارای سه بعد است و به طور کلی مکان نمی تواند بیش از سه بعد داشته باشد، مبتنی بر این قضیه است که ممکن نیست در يك نقطه بیش از سه خط یکدیگر را به نحو عمودی قطع کنند. این قضیه بوسیله مفاهیم قابل اثبات نیست بلکه مستقیماً بر شهود، و چون بالضرورة متیقن است بر شهودی محض و مقدم بر تجربه مبتنی است. اینکه می توان خواست که يك خط تا بی نهایت امتداد پیدا کند یا يك سلسله تغییرات (مثلاً مکانهایی که در حرکت طی می شود) به طور نامتناهی ادامه یابد، مستلزم تصور مکان و زمانی است که از آن جهت که به خودی خود محدود به حدی نیست و نمی توان آن را از مفاهیم استنتاج کرد جز شهودی نمی تواند باشد. از این رو، ریاضیات واقعاً بر شهودات محض مقدم بر تجربه مبتنی است و همین شهودات محض است که قضایای تألیفی متیقن آن را ممکن می سازد و بنابراین استنتاج استعلایی<sup>۲</sup> ما از مفاهیم مکان و زمان مبین امکان ریاضیات محض نیز هست. بدون این استنتاج و بدون قبول اینکه آنچه به حواس ما ممکن است عرضه شود (به حواس بیرونی ما در مکان و به حس درونی ما در زمان) فقط آنچنانکه برای ما بدیدار می شود به شهود درمی آید نه آنچنانکه فی نفسه هست البته می توانستیم ریاضیات محض را ممکن بدانیم اما به هیچ روی نمی توانستیم نسبت به آن بینشی حاصل کنیم.

### (۱۳)

آنان که نمی توانند خود را از این فکر که مکان و زمان کیفیات واقعی ملازم خود اشیاست منصرف سازند، می توانند تیزهوشی خود را با تناقض نما<sup>۳</sup>ی ذیل بیازمایند و اگر سعی خود را در حل آن عبث دیدند، شاید لااقل چند لحظه ای دور از هر گونه پیشداوری، معتقد شوند که مؤول ساختن مکان و زمان به صرف صور شهود حسی ما، چندان هم بی پایه نیست.

هرگاه دو چیز از حیث همه نکاتی که جداگانه در باب هر يك از آنها می توان دانست (یعنی از لحاظ تمام تعینات کمی و کیفی) کاملاً عین هم باشند، بالنتیجه باید بتوان هر يك از آنها را در تمام موارد و از جمیع جهات، به جای آن دیگری قرار داد بی آنکه از این جابجا کردن اندك تفاوت محسوسی بوجود آید. در واقع این امری است که در هندسه در مورد شکل‌های مستوی صادق است اما در بعضی شکل‌های کروی، علی‌رغم این مطابقت تام فیما بین [اجزاء]، يك نسبت خارجی دیده می شود که مانع از آن است که بتوان یکی را به جای دیگری نهاد. مثلاً دو مثلث کروی واقع بر دو نیمکره متقابل که قوسی از دایره استوای کره، قاعده مشترک آن دو باشد، ممکن است کاملاً با یکدیگر هم در اضلاع و هم در زوایا مساوی باشند، بدانسان که در توصیف کامل هر يك از آنها به تنهایی، هیچ چیزی که در توصیف آن دیگری دیده نشود؛ وجود نداشته باشد. اما با وجود این نمی توان هیچ يك از این دورا به جای آن دیگری (روی نیمکره متقابل) قرار داد. پس در اینجا میان این دو مثلث يك اختلاف نهانی وجود دارد که ذاتی بودن آن را هیچ فاهمه‌ای نمی تواند نشان دهد و فقط نسبت خارجی در فضا است که آن را هویدا می سازد. ذیلاً به ذکر موارد عادی تری که از زندگی معمولی گرفته شده باشد می پردازم.

آیا چیزی هست که به دست یا به گوش من، از تصویر آنها در آینه شبیه تر و با آنها از هر حیث مساوی تر باشد؟ با وجود این من نمی توانم آن دستی را که در آینه دیده می شود به جای دست اصلی قرار دهم، زیرا اگر دست اصلی، دست راست باشد، دست مشهود در آینه، چپ خواهد بود و تصویر گوش راست، گوش چپ خواهد شد که هرگز نمی توان آن را جانشین آن دیگری ساخت. در اینجا هیچ اختلاف ذاتی که با فاهمه بتوان آن را به اندیشه در آورد در کار نیست، اما با وجود این، به شهادت حواس، اختلافاتی که هست، ذاتی است، زیرا به رغم همه تشابه و تساوی که میان دست چپ و راست وجود دارد نمی توان دست چپ را در محدوده دست راست جای داد (آن دورا نمی توان بر یکدیگر منطبق ساخت) و نمی توان از دستکش یکی برای آن دیگری استفاده کرد. راه حل چیست؟ این متعلقات حواس تصویرات اشیاء چنان که واقعاً هستند و فاهمه مجرد<sup>۱</sup> آنها را می تواند شناخت نیست، بلکه شهودهای حسی است،

۱. مطابق توضیحی که مترجم انگلیسی کتاب داده است در اینجا کانت اصطلاح آلمانی rein را که انگلیسی آن pure است و ما همیشه آن را به محض ترجمه کرده ایم بکار نبرده و بجای آن کلمه «pur» لاتینی را بکار

یعنی پدیدار است و اساس امکان آن نسبتی است میان اشیایی فی نفسه نامعلوم با چیز دیگری که همانا حساسیت ما باشد. مکان، صورت شهود خارجی این حساسیت است و تعین ذاتی هر مکانی منحصراً از طریق تعیین نسبت خارجی آن با کل مکان، که این جزئی از آن است (نسبت آن با حس بیرونی) امکان می‌یابد، یعنی جزء تنها از طریق کل ممکن می‌شود و شیء فی نفسه که متعلق فاهمه مجرد باشد، هرگز چنین نیست، بلکه این امر فقط در مورد صرف پدیدارها صادق است. به همین جهت است که ما نمی‌توانیم اختلاف میان اشیاء متشابه و متساوی و در عین حال غیر قابل انطباق را (از قبیل ماریچهای که در دو جهت مخالف پیچیده شده باشد) به وسیله هیچ مفهومی تعقل کنیم، بلکه درک این امر تنها به وسیله نسبت آنها با دست راست و چپ میسر است، که این خود مستقیماً به شهود مربوط می‌شود.

### ملاحظه نخست

ریاضیات محض و مخصوصاً هندسه محض، فقط به شرطی می‌تواند واقعیت عینی داشته باشد که صرفاً بر محسوسات اطلاق شده باشد، و محسوسات خود تابع این اصل است که: تصویر حسی ما به هیچ وجه، تصویر شیء فی نفسه نیست، بلکه صرفاً نحوه پدیدار شدن آن بر ماست. از اینجا چنین نتیجه می‌شود که قضایای هندسه، تعیناتی نیست که صرفاً مولود خیالات شاعرانه ما باشد و نتوان آنها را با یقین به اشیاء خارجی اسناد داد بلکه این قضایا بالضرورة درباره مکان و بالتبع در خصوص هر آنچه در مکان ظاهر شود صادق است، چرا که مکان هیچ نیست مگر صورت همه پدیدارهای خارجی، که محسوسات منحصراً با قبول این صورت به ما عرضه خواهد شد. حساسیت، که صورت آن مبنای هندسه است، امری است که امکان پدیدارهای خارجی مبتنی بر آن است؛ از این رو این پدیدارها هرگز جز آنچه هندسه برای آنها مقرر می‌دارد متضمن نتواند بود. اگر بنا بود حواس نمایشگر نفس الامر اشیاء باشد، مطلب بکلی جز این می‌بود. زیرا در آن حال از تصویر ذهنی مکان، که هندسه دانان آن را با جمله خصوصیات مختلفش، مقدم بر تجربه به عنوان زمینه پذیرفته‌اند، به هیچ وجه بر نمی‌آمد

گرفته است. چند سطر بعد نیز دوباره همین معنی را از لغت آلمانی (به انگلیسی bare) اراده کرده است. ما در این هر دو مورد اصطلاح مجرد را بکار برده‌ایم. (م. ف.)

که این همه و آنچه از آن نتیجه می شود، باید عیناً به همین گونه در طبیعت وجود داشته باشد. در آن صورت، مکان مورد نظر هندسه دانان توهم صرف می بود و اعتبار عینی نمی داشت، زیرا نمی توان دریافت که چرا باید اشیاء بالضرورة با آن شکلی که ما خود و از پیش از آنها می انگاریم مطابق باشند. لکن اگر این تصویر، و بلکه این شهود صوری، خصوصیتی باشد ذاتی حساسیت ما که اشیاء منحصرأ به وساطت آن بر ما عرضه شوند، و اگر این حساسیت فقط نمایشگر پدیدار اشیاء باشد نه خود آنها، در آن صورت هم می توان به آسانی فهمید و هم به نحو قطعی ثابت کرد که: همه متعلقات خارجی عالم حواس ما، بالضرورة باید دقیقاً با احکام هندسه مطابقت داشته باشد، زیرا که این خود حساسیت است که ابتدائاً به وسیله صورت شهود خارجی خود (مکان)، که مطمح نظر هندسه دانان است، این متعلقات را به عنوان صرف پدیدار، ممکن می سازد. این امر در تاریخ فلسفه همواره به صورت واقعه درخور توجهی خواهد ماند که زمانی حتی ریاضیدانانی که خود فیلسوف نیز بودند، نه در صحت قضایای هندسی خود از آن بابت که صرفاً به مکان مربوط می شد، بلکه در اعتبار عینی و انطباق خود این مفهوم (مکان) و همه تعینات هندسی آن بر طبیعت به تردید افتادند. آنان در این اندیشه بودند که مگر ممکن است يك خط در طبیعت، از نقطه های فیزیکی مرکب نباشد و مکان حقیقی اشیاء از اجزاء بسیط ترکیب نیافته باشد و حال آنکه مکانی که در فکر هندسه دانان است به هیچ وجه نمی تواند مرکب باشد. آنان نمی دانستند که این مکان ذهنی است که مکان فیزیکی یعنی امتداد ماده را ممکن می سازد و ندانستند که این نه خصوصیت نفس الامری اشیاء بلکه فقط يك صورت قوه مصوره محسوسات ماست؛ و اینکه همه اشیاء واقع در مکان پدیدار محضند یعنی نفس الامر اشیاء نیستند بلکه تصویرات شهود حسی ما هستند؛ و چون مکان بدان وجهی که هندسه دانان فکر می کنند دقیقاً صورت شهود حسی است که ما مقدم بر تجربه در درون خود داریم و متضمن اساس امکان همه پدیدارهای بیرونی (از لحاظ صورت آنها) است باید ضرورتاً و به دقیقترین وجه مطابقت داشته باشد با احکام هندسه دانان، احکامی که آنها را نه از مفهومی خیالی بلکه از اساس و زمینه ذهنی همه پدیدارهای خارجی یعنی نفس حساسیت استنباط می کنند. فقط از این طریق است و نه طریق دیگر که علمای هندسه می توانند از واقعیت عینی تردید ناپذیر احکام خود در برابر خرده گیریهای [منبع از]

يك مابعدالطبیعه سطحی اطمینان حاصل کنند؛ هر چند ممکن است این سخن در نظر آن دسته از متعاطیان مابعدالطبیعه که به منشأ مفاهیم آن رجوع نمی کنند، غریب نماید.

### ملاحظه دوم<sup>۱</sup>

هر آنچه بر ما به عنوان متعلق [ادراك] عرضه می شود باید به وساطت شهود باشد. اما تمامی شهود ما، منحصرأً از رهگذر حواس حاصل می شود، فاهمه نسبت به هیچ امری شهود ندارد و فقط تفکر می کند. از آنجا که به وساطت حواس، بنابر آنچه هم اکنون ثابت شد، هرگز و در هیچ موردی ما نه خود اشیاء را بلکه فقط پدیدار آنها را می شناسیم و چون این پدیدارها صرفاً تصویرات حساسیتند، پس همه اجسام و نیز مکان آنها را نباید چیزی بجز صرف تصویرات ما، که فقط در اذهان ما وجود دارند دانست. حال آیا این، آشکارا ایده آلیسم نیست؟

ایده آلیسم عبارت است از قول به اینکه جز موجودات متفکر، هیچ موجودی نیست و اشیاء دیگری که ما آنها را به زعم خود به شهود ادراك می کنیم فقط تصویراتی در موجودات متفکرند و درواقع هیچ چیزی مطابق آنها در خارج وجود ندارد. من برخلاف، می گویم که اشیاء به عنوان متعلقات حواس ما که در خارج از ما واقع شده اند به ما داده می شوند، لیکن ما از اینکه آنها واقعاً و به خودی خود چه هستند هیچ نمی دانیم، ما فقط پدیدارهای آنها، یعنی تصویراتی را که از تأثیر آنها بر حواس ما پدید می آید می شناسیم. بالنتیجه، من به راستی اذعان دارم که در خارج از ما اجسامی هستند، یعنی اشیائی هست که ما هر چند نمی دانیم که در نفس الامر چه هستند، آنها را از طریق تصویراتی که از تأثیر آنها بر حساسیت ما حاصل می شود می شناسیم و همین تصویرات را اجسام نام می نهیم. مراد از این نام، بنابر این، صرفاً پدیداری است از آنچه برای ما مجهول است ولیکن واقعی است. آیا می توان این را ایده آلیسم نامید؟ این درست ضد آن است.

اینکه می توان بدون نفی وجود واقعی اشیاء خارجی، بسیاری از محمولهای آنها را نه به وجود فی نفسه آنها، بلکه صرفاً به پدیدار آنها متعلق دانست و برای آن محمولها

۱. قسمت اعظم مطالب ملاحظات دوم و سوم مشابه بخشی از مقاله ای است که کانت در پاسخ نقد مندرج در مجله گوتینگن نگاشته و تحت عنوان «نمونه ای از يك داوری...» ضمیمه همین کتاب است. (م. ا.)

هیچ وجودی خارج از تصویرات ذهن قائل نبود، امری است که بسی پیشتر از زمان لاک عموماً مورد قبول و تصدیق واقع شده بود و پس از او نیز بهتر پذیرفته گردید. حرارت و رنگ و طعم و نظایر آن، از جمله این گونه محمولهاست. اما این مطلب که من به موجب دلایل معتبر، علاوه بر اینها، سایر کیفیات اجسام را که به کیفیات اولیه<sup>۱</sup> موسوم است، یعنی امتداد و جا و به طور کلی فضا و همه آنچه را که وابسته بدان است (از قبیل نفوذناپذیری<sup>۲</sup> یا مادیت<sup>۳</sup> و شکل) نیز صرف پدیدار محسوب می‌کنم، امری است که کمترین زمینه‌ای برای نامقبول انگاشتن آن وجود ندارد. همان طور که کسی را که رنگ را کیفیت شیء فی نفسه نمی‌داند و بلکه آن را از جمله تصرفات<sup>۴</sup> حس بینایی محسوب می‌کند نمی‌توان از این حیث ایده‌آلیست خطاب کرد، نظر مرا نیز صرفاً به این جهت که معتقدم بیشتر و در واقع همه کیفیاتی که شهود جسم از آنها ترکیب شده است، منحصرأ به پدیدار آن تعلق دارند، به طریق اولی نمی‌توان ایده‌آلیستی نامید، زیرا من، برخلاف ایده‌آلیسم واقعی، وجود آن چیزی را که پدیدار گشته نفی نکرده‌ام بلکه فقط ثابت کرده‌ام که ما نمی‌توانیم به وسیله حواس آن را چنانکه هست بشناسیم.

اگر بدانم سخنان من چگونه باید باشد تا متضمن ایده‌آلیسم نباشد، خوشحال خواهم شد. من لابد باید بگویم که: تصویر<sup>۵</sup> مکان، برخلاف آنچه قبلاً گفته‌ام فقط مطابق رابطه حساسیت ما با اشیاء نیست، بلکه کاملاً شبیه خود شیء است، و این سخن همان اندازه بی‌معنی است که بگویم احساس سرخی، شبیه است به آن خصوصیتی از شنگرف که این احساس را در من موجب شده است.

### ملاحظه سوم

اکنون می‌توان، بنابه آنچه گفتیم، به سهولت اعتراضی را که قابل پیش‌بینی است و البته بی‌اساس است دفع کرد، و آن این است که: با ذهنی<sup>۶</sup> بودن مکان و زمان، تمامی عالم محسوسات چیزی جز توهم نخواهد بود. به راستی پس از آنکه نخست بینش فلسفی را درباره ماهیت شناخت حسی، با قول به اینکه حساسیت صرفاً نوع مبهمی است از تصویر اشیاء که هر چند به واسطه آن می‌توانیم اشیاء را چنانکه هست بشناسیم قادر

1. primariae      2. impeneterability      3. materiality      4. modifications  
5. representation      6. ideality



نیستیم که نسبت به تمامی آنچه در این تصویر هست، به وضوح آگاهی یابیم<sup>۱</sup>، مخدوش ساخته بودند؛ و ما برخلاف اثبات کرده ایم که حساسیت عبارت از اختلاف منطقی در وضوح و ابهام نیست بلکه ناشی از اختلاف ذاتی خود منشأ شناخت است، زیرا که شناخت حسی نمایشگر اشیاء چنانکه هستند نیست، بلکه نمودار نحوه تأثیر آنها بر حواس ماست و بنابراین نه نفس الامر اشیاء بلکه صرف پدیدار آنهاست که از حساسیت به فاهمه داده می شود تا معروض تفکر قرار گیرد، اینک پس از این تصحیح لازم، باز هم صدای اعتراضی که باید آن را ناشی از يك كج فهمی نابخشدنی و شاید عمدی دانست بلند است که گویی به موجب اعتقاد من همه اشیاء عالم حواس به توهم بدل خواهد شد.

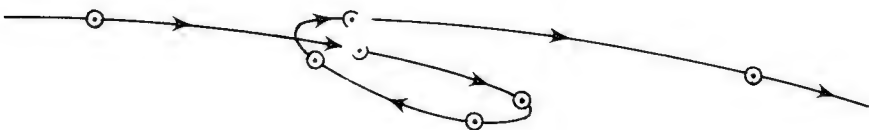
وقتی پدیدار به ما عرضه می شود ما می توانیم بر حسب آن در خصوص شیء به هر نحو که خواسته باشیم حکم کنیم. پدیدار تابع حواس است، اما حکم از فاهمه است و تنها سؤالی که مطرح است این است که آیا در باره تعیین شیء به درستی حکم شده یا نه. اختلاف واقعیت با رؤیا در ماهیت تصویری که ما به اشیاء نسبت می دهیم نیست، چه این تصویرات در هر دو حال عین یکدیگر است، بلکه در پیوستگی تصویرات است بر حسب قواعدی که ارتباط تصویرات در مفهوم يك شیء مطابق آنها صورت می گیرد و اینکه با هم بودن این تصویرات در يك تجربه ممکن است یا نه. حال این گناه پدیدار نیست اگر ما در شناسایی، توهم را واقعیت انگاریم، یعنی شهود را که شیء از رهگذر آن به ما عرضه می شود به جای مفهوم شیء- و یا حتی به جای مفهوم وجود آن، که فقط فاهمه می تواند آن را تعقل کند- بگیریم. مسیر سیارات را حواس چنان به ما عرضه می دارد که گویی گاهی روبه جلو و گاهی روبه عقب دارد و در اینجا نه خطایی هست و نه صوابی، زیرا مادام که ما آن را پدیداری بیش ندانیم، هیچ حکمی در خصوص وضع واقعی حرکت آنها نکرده ایم، اما از آنجا که اگر فاهمه درست مراقب نباشد که نباید این حالت ذهنی تصویر را واقعی انگاشت ممکن است به سهولت حکم غلطی حاصل آید، ما می گوئیم: به نظر می آید که سیارات به عقب بر می گردند؛ لکن این به نظر آمدن را باید نه به حواس، بلکه به فاهمه مربوط دانست، که صدور حکم عینی بر اساس پدیدار،

۱. اشاره ای به رأی لایب نیتس در خصوص شناسایی حسی است. (م. ف.)

فقط در عهدهٔ آن است.<sup>۱</sup>

از این قرار، حتی اگر ما ابدأً دربارهٔ منشأ تصویرات خویش نیندیشیم و شهودهای حسی خود را، با قطع نظر از محتوای آنها، بر طبق قواعدی که بر ترکیب هر شناختی در تجربه حاکم است، در زمان و مکان با هم ترکیب کنیم باز هم بسته به اینکه غفلت کنیم یا مراقب باشیم با توهم یا حقیقت مواجه خواهیم شد؛ این امر صرفاً به نحوهٔ استفاده از تصویرات حسی در فاهمه مربوط است و به منشأ آنها ربطی ندارد. همین طور اگر من معتقد باشم که همهٔ تصویرات حواس و نیز صورت آنها، یعنی مکان و زمان، جز پدیدار نیست و مکان و زمان صرفاً صورت حساسیت است و بیرون از آن، در اشیاء وجود ندارد و همین تصویرات را فقط بالنسبه به یک تجربه ممکن مورد استفاده قرار دهم، اعتقاد من به صرف پدیدار بودن آنها کمترین مجوزی برای خطا و توهم نتواند بود؛ زیرا باز هم می توان آنها را بر طبق قواعد حقیقت به نحو صحیح در تجربه با یکدیگر ترکیب کرد. بدین وجه، من مکان را خواه صرفاً صورت حساسیت بدانم و خواه در ذات اشیاء، کلیهٔ احکام هندسه هم در مورد مکان معتبر است و هم در مورد محسوسات و بالتبع دربارهٔ

۱. در توضیح مثالی که کانت با اشاره به حرکت سیارات به دست داده است باید بگوییم که اگر یکچند شبها به آسمان در موضع یکی از سیارات، مثلاً مریخ، نظر کنیم مشاهده خواهیم کرد که این سیاره همواره بر مسیر عادی خود که از مغرب به مشرق است باقی نمی ماند بلکه هر چند گاهی باز پس می گردد و در جهت مخالف حرکت می کند (حرکت قهقرایی) و دوباره پس از مدتی جهت حرکت، اولیهٔ خود را بازیابد، به طوریکه از این مشاهده مسیری مانند شکل زیر برای سیاره تصور می شود.



اما برخلاف آنچه از این مشاهده بر می آید، هم در نجوم قدیم و هم در نجوم جدید، این پدیدار را حرکت واقعی سیاره تلقی نمی کردند و مسیر سیاره را مستدیر می دانستند. در نجوم قدیم ظهور این پدیدار را با فرض ترکیب دو حرکت مستدیر که یکی را ناشی از فلک تدویر و دیگری را ناشی از فلک حامل می گرفتند توجیه می کردند و در نجوم جدید چون نظر گاه، یعنی زمین را، متحرک می دانند این پس و پیشی را در حرکت سیاره معلول پیش و پس افتادن زمین نسبت به سایر سیارات می دانند و در واقع ظهور این پدیدار را به اعتبار حرکت ناظر می دانند نه ناشی از خود سیاره. (م. ف.)

هر تجربه ممکن؛ مع هذا فقط با قبول شق اول است که می توانم بفهمم چگونه ممکن است این قضایا را در خصوص همه امور مشهود به شهود خارجی، به نحو مقدم بر تجربه دانست؛ قطع نظر از این نکته، همه چیز بالنسبه به کلیه تجربه های ممکن، چنان خواهد ماند که گویی هرگز نخواسته ام نظری مخالف عقیده رایج و متداول اختیار کنم.

لکن اگر بر آن شوم که مفاهیم مکان و زمان را از همه تجربه های ممکن فراتر برم، و جز این هم نتوانم اگر آنها را کیفیاتی متعلق به نفس الامر اشیاء بدانم، (زیرا واقعاً چه چیز مرا از اینکه آنها را در مورد این امور معتبر بدانم مانع می شود، خواه حواس من به نحو دیگری باشد و ملائم و سازگار با آنها باشد یا نباشد؟) در آن صورت ممکن است در نتیجه يك توهم، خطای فاحشی روی دهد، بدین صورت که آنچه را که به عنوان شرط شهود اشیاء صرفاً تابع ذهن من است و درباره همه محسوسات و بالتبع در خصوص همه تجربه های ممکن یقیناً معتبر است، بجای اینکه فقط شرط تجربه بدانم با اطلاق مکان و زمان درباره امور نفس الامری، دارای اعتباری عام و شامل انگارم.

بنابراین، حاشا که رأی من درباره ذهنی بودن<sup>۱</sup> مکان و زمان، تمامی عالم محسوسات را به صرف توهم بدل کند، بلکه این تنها وسیله ای است برای معتبر بودن اطلاق یکی از مهمترین انواع شناسایی، یعنی آنچه در ریاضیات به نحو ماتقدم بیان می شود، بر اشیاء واقعی و مصون داشتن آن از اینکه توهم محض پنداشته شود، زیرا بدون در نظر گرفتن این امر، محال است بتوانیم مطمئن شویم که شهودهای مکان و زمان - که مستفاد از هیچ تجربه ای نیستند و در عین حال مقدم بر تجربه در تصور ما موجودند - چیزی هستند جز توهماتی که هیچ ما بازاری - لا اقل ما بازاء کاملاً مطابقی - ندارند و بالتبینه محال است بتوانیم مطمئن شویم که هندسه صرف توهم نیست؛ و حال آنکه، ما برخلاف آن، توانسته ایم اعتبار بی چون و چرای هندسه را در مورد همه متعلقات حواس، چون صرف پدیدارند، مقرر بداریم.

ثانیاً، حاشا که چون به موجب این اصول من تصویرات حواس، پدیدار محسوب می شوند، حقایق تجربی به توهم محض مبدل شود، بلکه این اصول تنها وسیله ای است برای اجتناب از توهم استعلایی<sup>۲</sup>، که همواره متعاطیان مابعدالطبیعه را فریب داده و آنان را به کوششهایی نظیر کوشش کودکان برای به چنگ آوردن حباب صابون،

و اداشته است، زیرا اینان پدیدار را که صرف تصویر است به جای نفس الامر اشیاء گرفته اند و همین امر منشأ همه آن تعارضات عقل شده است، که ذکر آنها خواهد آمد و دفع آنها فقط با ملاحظه این يك نکته میسر می شود که پدیدار تا آنجا مفید حقیقت است که در تجربه بکار رود، اما به محض آنکه از حدود تجربه فراتر رود و متعالی<sup>۱</sup> گردد جز توهم به بار نخواهد آورد.

از آنجا که من منکر واقعیت اشیایی که ما از طریق حواس از آنها تصویری حاصل می کنیم نیستیم و فقط برای شهود حسی خود از اشیاء، حدی قائل می شوم، بدین صورت که هرگز نه آن و نه حتی شهودهای محض زمان و مکان را تصویر ماهیت نفس الامر اشیاء نمی پندارم بلکه تصویری از صرف پدیدار آنها می دانم، پس چنان نیست که طبیعت را به خطایکسره موهوم دانسته باشم و اعتراض من در رد شائبه ایده آلیسم به اندازه ای قاطع و واضح است که اگر داوران ناصالحی نمی بودند که برای هر چه جز رأی سخیف و اما رایج آنان باشد عنوانی کهنه در آستین دارند و هرگز نسبت به معنی و حقیقت عناوین فلسفی التفاتی ندارند و فقط در بند ظاهر الفاظند و اگر خطای خود را به جای مفاهیم کاملاً صریح نمی گذاشتند و آن مفاهیم را مورد مسخ و فسخ قرار نمی دادند، هر آینه آن اعتراض زاید به نظر می رسید. اینکه خود من نظریه خود را ایده آلیسم استعلایی<sup>۲</sup> نامیده ام نباید مجوزی شود تا کسی آن را با ایده آلیسم تجربی<sup>۳</sup> دکارت (هر چند آن، فقط مسأله ای بود که لاینحل بودنش، به عقیده دکارت، هر کسی را مجاز می ساخت تا وجود عالم اجسام را، به دلیل آنکه هرگز راه حل رضایت بخشی برای آن یافت نمی شود، انکار کند) یا با ایده آلیسم صوفیانه<sup>۴</sup> و تخیلی<sup>۵</sup> بارکلی (که کتاب نقد عقل پادزهر مناسبی برای آن و موهوماتی از قبیل آن است) خلط کند. زیرا این ایده آلیسمی که مصطلح من است به وجود اشیاء (که شك در آن، همان ایده آلیسم به معنی رایج این کلمه است) مربوط نمی شود زیرا چنین شکی هرگز به ذهن من خطور نکرده است، بلکه به تصویرات حسی اشیاء، که مقدم بر هر امری زمان و مکان از آن جمله است، مربوط است؛ و آنچه من درباره مکان و زمان و به طور کلی در خصوص همه پدیدارها اثبات کرده ام این است که آنها نه اشیاء هستند (بلکه صرفاً انواع تصورات

1. transcendent      2. transcendental idealism      3. empirical idealism      4. mystical  
5. visionary

[ناشی از اشیاء] اند) و نه تعینات ذاتی نفس الامر اشیاء. اما لفظ استعلایی که من آن را نه هرگز در مورد شناسایی ما از اشیاء بلکه درباره قوه شناسایی بکار برده‌ام برای پیشگیری از همین سوء تعبیر بوده است. لکن برای آنکه این لفظ موجب سوء تعبیر بیشتری نشود من ترجیح می‌دهم که از آن صرف‌نظر کنم و تقاضا کنم که ایده آلیسم من ایده آلیسم انتقادی<sup>۱</sup> نامیده شود. اما اگر مبدل شدن اشیاء واقعی (نه پدیدارها) به صرف تصویرات، ایده آلیسمی مطرود باشد، پس آن ایده آلیسمی را که به موجب آن تصویرات مبدل به اشیاء می‌شود چه باید نامید؟ من فکر می‌کنم آن را می‌توان ایده آلیسم رؤیایی<sup>۲</sup> نامید تا از آن اولی، که می‌توان نامش را ایده آلیسم تخیلی گذاشت متمایز شود و این هر دو را من با ایده آلیسمی که سابقاً آن را استعلایی و اکنون ترجیحاً انتقادی می‌نامم طرد کرده‌ام.

## مسأله استعلایی اصلی

### بخش دوم

### علوم طبیعی محض چگونه ممکن است؟

(۱۴)

طبیعت، وجود<sup>۱</sup> اشیاست از حیث تعین آن وجود بر حسب قوانین کلی. اگر مراد از طبیعت، وجود نفس الامر اشیا می بود، ما هرگز آن را نه مقدم بر تجربه می توانستیم شناخت و نه مؤخر از تجربه. نه مقدم بر تجربه، زیرا چگونه می توان آنچه را که به نفس الامر اشیا تعلق دارد، شناخت؟ و حال آنکه چنین شناختی هرگز با تحلیل مفاهیم ما (قضایای تحلیلی) حاصل نمی شود، چون قصد من شناخت محتوای مفهومی که از شیء دارم نیست (زیرا که آن به وجود منطقی شیء مربوط است) بلکه می خواهم آنچه را که در واقعیت شیء بدین مفهوم افزوده گشته و آنچه را که به خود شیء، در وجودی که خارج از مفهوم من دارد، تعین بخشیده است بشناسم. فاهمه من، با آن شرایطی که فقط با آنها می تواند تعینات اشیا را در وجود آنها با یکدیگر مرتبط سازد، هیچ قاعده ای را در خصوص خود اشیا مقرر نمی کند. اشیا با فاهمه من مطابق نمی شود بلکه فاهمه

من است که باید با آنها مطابق شود، بنابراین اشیاء باید قبلاً بر من عرضه گردد تا بتوانم این تعینات را از آنها دریافت کنم، اما در این صورت، آنها دیگر مقدم بر تجربه شناخته نمی شوند.

مؤخر از تجربه هم داشتن چنین شناختی از طبیعت نفس الامر اشیاء [من حیث هی] برای من ناممکن است. زیرا اگر قرار باشد من قوانین حاکم بر وجود اشیاء را از تجربه بیاموزم، لازم می آید که این قوانین از آن حیث که به اشیاء در نفس الامر مربوط است، با قطع نظر از تجربه من نیز بالضروره حاکم بر آنها باشد. اما آنچه در واقع از تجربه مستفاد می شود این است که چه وجود دارد و چگونه وجود دارد، و هرگز این نیست که باید بالضروره چنین باشد و نه نحو دیگری. لذا تجربه هرگز نمی تواند طبیعت نفس الامر اشیاء را به ما بیاموزد.

## (۱۵)

ما واقعاً واجد فیزیک محضی هستیم که در آن قوانین حاکم بر طبیعت اشیاء به نحو مقدم بر تجربه با همه ضرورتی که لازمه قضایای یقینی<sup>۱</sup> است عرضه گشته است. شاهد سخن من آن مدخل تمهیدی شناخت طبیعت است که به عنوان علم طبیعی عام پیش از تمامی علم فیزیک (که بر اساس اصول تجربی است) قرار می گیرد. این مدخل مشتمل است بر ریاضیات اعمال شده در پدیدارها، به علاوه اصولی صرفاً استدلالی<sup>۲</sup> (ناشی از مفاهیم) که مقوم قسمت فلسفی علم محض طبیعت است. لکن در آن اموری نیز وجود دارد که بکلی محض و مستقل از منابع تجربی نیست، از قبیل مفهوم حرکت و نفوذناپذیری<sup>۳</sup> (که اساس مفهوم تجربی ماده است) و تعطل<sup>۴</sup> و امثال آن، که مانع آن است که آن را طبیعیات محض بنامیم، گذشته از این، آن فقط به متعلقات حواس خارجی ما مربوط می شود و بنابراین، نمی تواند مثالی برای یک علم طبیعی عام، به معنی دقیق کلمه باشد، زیرا چنین علمی باید کل طبیعت را اعم از اینکه طبیعت محسوس به حواس خارجی یا حواس باطنی باشد (هم موضوع فیزیک و هم موضوع

1. apodictic

۲. discursive، برخلاف ریاضیات که شهودی است، ر.ک: صفحه ۱۱۸ (م.ا.).

3. impenetrability

۴. inertia، در فارسی در کتابهای فیزیک، غالباً اصطلاح اینرسی را به لغتی یا ماند ترجمه کرده اند. (م.ف.).

روان‌شناسی) تحت قوانین کلی درآورد. مع‌هذا در میان اصول این فیزیک عمومی، چندین اصل هست که از آن کلیتی که مطلوب ماست برخوردار است، از قبیل این قضیه که جوهر باقی می‌ماند و ثابت است و هر آنچه حادث می‌شود، همواره از پیش به موجب علتی برطبق قوانین ثابت و جوب یافته است و نظایر آن. اینها واقعاً قوانین کلی طبیعتند که کاملاً مقدم بر تجربه ثبوت دارند. بدین وجه علم طبیعی محض به واقع وجود دارد و اکنون مسأله این است که آن، چگونه ممکن است؟

## (۱۶)

لفظ طبیعت معنای دیگری نیز دارد و آن همان است که به شیء تعین می‌بخشد [ما به التعین]، و حال آنکه معنی سابق الذکر آن صرفاً مشعر بود بر مطابقت تعینات وجود اشیاء به طور کلی با قانون. طبیعت، مادتا<sup>۱</sup> عبارت است از تمامی متعلقات تجربه، در اینجا نظر ما صرفاً متوجه تجربه است، زیرا در غیر این صورت، اگر بنا بود اشیایی را که هرگز متعلق تجربه به نتوانند بود مطابق طبیعتشان بشناسیم، به جانب مفاهیمی سوق داده می‌شدیم که هرگز ممکن نبود معنی آنها را به نحو انضمامی<sup>۲</sup> (در هیچ تجربه ممکن) دریابیم. بدین وجه، مفاهیمی که می‌بایست از طبیعت این اشیاء بسازیم، صرفاً مفاهیمی می‌بود که هرگز نمی‌توانستیم درباره واقعیت آنها، یعنی اینکه آیا واقعاً حاکی از امور واقعی اند یا آنکه فقط مجعولات ذهنند، اظهار نظر کنیم. شناخت آنچه متعلق تجربه تواند بود ماوراء طبیعی است و اینجا چنین شناختی منظور نظر ما نیست، بلکه مراد ما شناختی از طبیعت است که بتوان واقعیت آن را بوسیله تجربه مورد تأیید قرار داد، هرچند آن شناخت به نحو اولی<sup>۳</sup> و مقدم بر هرگونه تجربه باشد.

## (۱۷)

در این معنای محدودتر، طبیعت، صورتاً<sup>۴</sup> عبارت است از منطبق بودن همه متعلقاتی که تجربه با قانون، و از آن جهت که مقدم بر تجربه شناخته شده‌اند، عبارت از منطبق بودن ضروری آنهاست با قانون. لیکن هم‌اکنون اثبات کردیم که اگر متعلقاتی شناسایی را، نه بالنسبه به تجربه ممکن، بلکه به عنوان نفس الامر اشیاء، مورد نظر قرار دهیم،

1. materialiter

2. in concreto

3. a priori

4. formal



شناخت قوانین طبیعت به نحو مقدم بر تجربه هرگز ممکن نخواهد بود. توجه ما در اینجا به اشیاء، چنانکه واقعاً هستند، نیست (که از خصوصیات آنها قطع نظر می کنیم) بلکه منحصرأً به اشیاء به عنوان متعلقاتی يك تجربه ممکن معطوف است و مخصوصاً به مجموعه همین اشیاء است که ما اینجا طبیعت نام می دهیم. اکنون سؤال من این است که وقتی مسأله امکان شناخت مقدم بر تجربه طبیعت در میان است، آیا بهتر است مشکل را بدین گونه طرح کنم که: به طور کلی چگونه می توان مقدم بر تجربه منطبق بودن ضروری اشیاء، را به عنوان متعلقاتی تجربه، بر قوانین شناخت؟ و یا بدین گونه: به طور کلی چگونه می توان مقدم بر تجربه منطبق بودن ضروری خود تجربه را از جهت همه متعلقاتی آن، بر قوانین دانست؟

چون نيك بنگریم خواهیم دید که سؤال را به هر يك از دو صورت مزبور بیان کنیم، در خصوص شناخت محض طبیعت (که مخصوصاً نکته اصلی مسأله است)، دقیقاً به راه- حل واحدی منتهی خواهد شد. زیرا آن قوانین ذهنی که شناخت اشیاء به وسیله تجربه، تنها با متابعت از آنها ممکن است، همان قوانینی است که در مورد این اشیاء از آن حیث که متعلق يك تجربه ممکن اند، نیز معتبر است (و البته نه در مورد نفس الامر اشیاء، که در اینجا مورد نظر ما نیست). هیچ فرقی در این نیست که بگویم: بدون این قانون که هر حادثه ای که ادراک می شود همواره مسبوق است به امری که آن حادثه برحسب يك قاعده کلی به دنبال آن می آید، نمی توان يك حکم ادراک را به منزله تجربه دانست، یا اینکه نظر خود را چنین بیان کنم: هر آنچه تجربه به من می آموزد که حادث است باید علتی داشته باشد.

با این حال مناسبتر آن است که شق اول را اختیار کنیم. زیرا از آنجا که ما به سهولت می توانیم مقدم بر تجربه و قبل از آنکه اشیاء بر ما عرضه شود، شرایطی را که [حصول] تجربه ای در خصوص آن اشیاء تنها تحت آن شرایط ممکن است بشناسیم ولیکن هرگز نمی توانیم به قوانینی که ورای هر تجربه ممکن بر نفس الامر اشیاء حاکم است پی بریم، تنها راه برای مطالعه در طبیعت اشیاء به نحو مقدم بر تجربه این است که شرایط و قوانین کلی (اگرچه ذهنی) را که آن شناخت را به عنوان تجربه (صرفاً از لحاظ صورت) ممکن می سازد مورد تحقیق قرار دهیم و بالتیجه امکان اشیاء را به عنوان متعلق تجربه معین سازیم. زیرا اگر من می خواستم شق دوم بیان مسأله را

اختیار کنم و به جستجوی شرایط مقدم بر تجربه‌ای برآیم که طبیعت تنها با آن شرایط به عنوان متعلق تجربه ممکن می‌شود به آسانی ممکن بود گرفتار خطا شوم و خیال کنم که سخن از طبیعت، سخن از نفس الامر شیء است و در پی یافتن قوانین اشیایی که از آنها هیچ چیز به من عرضه نشده<sup>۱</sup>، به سعی بی‌ثمر بی‌فرجامی کشانده شوم. نظر ما در اینجا منحصرأً به تجربه و شرایط کلی و مقدم بر تجربه امکان آن معطوف است و طبیعت را بر این اساس، به عنوان مورد و متعلق کل همه تجربه‌های ممکن تعریف می‌کنیم. من فکر می‌کنم که می‌توان فهمید که در اینجا مقصود من قواعد لازم برای مشاهده طبیعتی که به ما عرضه شده باشد نیست، زیرا که این قواعد، خود مستلزم تجربه است، و بالتبع این نیز نیست که چگونه (به وسیله تجربه) می‌توان قوانین را از طبیعت آموخت، زیرا در آن صورت این قوانین دیگر مقدم بر تجربه و مفید فیزیک محض نخواهد بود، بلکه مراد من این است که چگونه شرایط مقدم بر تجربه امکان تجربه، در عین حال همان منابعی است که باید از آنها همه قوانین کلی طبیعت را استخراج کرد.

## (۱۸)

پس ما مقدمتاً باید توجه کنیم که هر چند همه احکام تجربه<sup>۲</sup>، احکام تجربه سطحی<sup>۳</sup> است، یعنی بر ادراک حسی بی واسطه مبتنی است، مع هذا چنان نیست که بدین جهت، همه احکام تجربه سطحی، نیز، احکام تجربه باشد بلکه لازم است بر آنچه تجربی است و به طور کلی به شهود حسی عرضه می‌شود مفاهیم خاصی افزوده شود که منشأ آنها به نحو کاملاً مقدم بر تجربه در فاهمه محض است و هر ادراک حسی می‌باید نخست در آنها مندرج گردد تا بتواند به وسیله آنها به صورت تجربه درآید.

احکام تجربه سطحی از آن جهت که دارای اعتبار عینی اند، احکام تجربه‌اند. آنهایی را که صرفاً اعتبار ذهنی دارند من احکام ادراک می‌نامم. در این گونه احکام، نیازی به یک مفهوم محض فاهمه نیست بلکه آنچه لازم است صرفاً ارتباط منطقی ادراکات است در

۱. مقصود همان نفس الامر اشیاء است. (م.ف.)

2. judgements of experience    3. empirical judgements

4. judgements of perception

ذهن يك ادراك كننده. از سوى ديگر در احكام تجربه علاوه بر تصويرات شهود حسی، مفاهيم خاصی که از اصل مولود فاهمه باشند لازم است و همین است که به احكام تجربه اعتبار عینی می بخشد.

همه احكام ما، ابتدائاً احكام ادراك صرفند و فقط برای خود ما، یعنی برای فاعل شناسایی معتبرند و این فقط در مرحله بعد است که ما برای آنها نسبت جدیدی یعنی متعلقى قائل می شویم و حکم را برای خود در همه زمانها و نیز برای همه معتبر می خواهیم، زیرا اگر حکمی بر متعلقى صدق کند باید همه احكام مربوط به همان متعلق با یکدیگر مطابقت داشته باشند، و بنابراین اعتبار عینی داشتن حکم تجربه، همان بالضروره اعتبار کلی داشتن آن است و بالعکس اگر ما به موجب علتی، حکمی را بالضروره دارای اعتبار کلی بدانیم (که چنین حکمی هرگز نه بر ادراك، بلکه بر مفهوم محضی از فاهمه که آن ادراك تحت آن اندراج یافته، مبتنی است) باید آن را عینی نیز بدانیم، یعنی باید آن را نه صرفاً مشعر بر نسبتی میان ادراك و فاعل ادراك بلکه مشعر بر خصوصیتی از شیء تلقی کنیم، زیرا اگر وحدت آن متعلقى که مرجع همه احكام است و همه در اثر مطابقت با آن با یکدیگر مطابقت دارند، نباشد، هیچ دلیلی وجود ندارد تا احكام ديگران بالضروره بر احكام من مطابقت داشته باشد.

## (۱۹)

بدین وجه اعتبار عینی و اعتبار کلی ضروری (برای همگان)، دو مفهوم مترادف است و ما هرچند شیء را فی نفسه شناسیم وقتی حکمی را به نحو کلی و ضروری معتبر بدانیم، مرادمان همان اعتبار عینی آن است. ما شیء را از طریق همین حکم، یعنی از طریق ارتباط ضروری و کلی مدرکات خود می شناسیم (اگرچه نمی دانیم که آن فی نفسه چگونه است). از آنجا که این امر در خصوص همه محسوسات صادق است، اعتبار عینی احكام تجربه<sup>۱</sup> مأخوذ از شناخت بیواسطه اشیاء نیست (زیرا چنین شناختی ناممکن است) بلکه صرفاً منوط است به کلیت احكام تجربه سطحی<sup>۲</sup>، که چنانکه گفته ایم هرگز ناشی از مقتضیات تجربی و یا در واقع، مقتضیات حسی نیست، بلکه مبتنی بر مفهوم محض فاهمه است. کنه شیء هرگز معلوم ما نخواهد شد، لکن

1. judgements of experience

2. empirical judgements

وقتی رابطه تصویری که از شیء فی نفسه به حساسیت ما داده شده به وسیله مفهوم قوه فاهمه، اعتبار کلی یافت، شیء با همین رابطه تعین پیدا می کند و حکم، عینیت خواهد یافت.

اکنون این معنی را توضیح می دهیم. احکامی از قبیل اینکه اتاق گرم است و شکر شیرین است و خاراگوش بد طعم است<sup>۱</sup> احکامی است که اعتبار آنها صرفاً ذهنی است. من مدعی نیستم که این احکام در همه ازمه بدین نحو باشد یا دیگران نیز آنها را چون من دریابند. این احکام فقط مشعر است بر ارتباط دو احساس با یک شناسنده<sup>۲</sup>، که خود من باشم، آن هم صرفاً در وضع کنونی ادراک من و بنا بر این نمی توان آنها را درباره شیء معتبر دانست. این گونه احکام را من احکام ادراک<sup>۳</sup> می نامم. این امر در باب احکام تجربه بکلی متفاوت است. آنچه تجربه به من در اوضاع و احوال خاصی می آموزد باید همان را به من و دیگران همیشه بیاموزد و اعتبار آن نباید به شناسنده ای بخصوص یا به وضع آن در زمانی مخصوص، محدود باشد. از این روست که من اعتبار همه این گونه احکام را عینی می دانم. مثلاً وقتی می گویم هوا قابل انبساط<sup>۴</sup> است این حکم ابتدائاً فقط یک حکم ادراک است. من فقط دو امر محسوس را در حواس خود بهم مربوط ساخته ام، اما اگر خواسته باشم که این حکم، یک حکم تجربه نامیده شود، در آن

۱. wormwood، خاراگوش نام گیاهی از نوع آرتیمسیا (*Artemisia absinthium*) که دارای برگهای نقره فام است و در علفزارها به فراوانی می روید. این گیاه که انواعی از آن به نامهای آذرو و افسنتین نیز معروف است دارای طعم تلخی است و گاه به عنوان ضرب المثل تلخی بدان اشاره می کنند. (م.ف.)  
 ۲. من به سهولت می پذیرم که این مثالها نمونه ای از آن قبیل احکام ادراک که اصولاً بتواند به صورت احکام تجربه درآید، نیست ولو مفهومی از فاهمه نیز بدان احکام افزوده شود، زیرا که رجوع این احکام، صرفاً به احساس است و همه کس آنها را ذهنی می داند و هرگز نمی توان آنها را به شیء منتسب دانست و هرگز ممکن نیست که این گونه احکام، عینیت پیدا کند. عجالتاً مراد من فقط این است که به عنوان مثال، حکمی را ذکر کنم که ذهنی محض است و در آن هیچ مبنایی وجود ندارد تا بتوان آن را کلی ضروری تلقی کرد و بالتبجیه به شیء منسوب دانست. نمونه ای از احکام ادراک که می توان آنها را با افزودن مفهوم فاهمه به صورت احکام تجربه درآورد، در پانوشته بعد ذکر خواهد شد. (کانت)

### 3. subject      4. judgements of perception

۵. قابل انبساط در ترجمه *elastic*، که معنی قدیمی و منسوخ این کلمه است به جای قابل ارتجاع که معنی رایج و مصطلح آن در علم و صنعت است. (رک: *The Shorter Oxford English Dictionary*). درستی این معنی به قرینه استناد مکرر کانت به رابطه میان هوا و «انبساط» در دنباله همین بحث معلوم می شود. (م.ف.)

صورت لازم می‌دانم که آن ارتباط، مشروط به شرطی شود که با احراز آن به نحو کلی معتبر گردد و می‌خواهم که من و دیگران، همه حتماً همان ادراکات را همیشه در همان اوضاع و احوال بالضروره بهم مرتبط سازیم.

## (۲۰)

بنابراین، ما باید تجربه را به طور کلی، مورد تحلیل قرار دهیم تا ببینیم که این محصول حواس و فاهمه حاوی چیست و حکم تجربه خود چگونه ممکن است. اساس این گونه احکام، همان شهودی است که من بدان آگاهم، یعنی همان ادراکی است که منحصرأً به حواس تعلق دارد. اما در مرحله بعد، حکم کردن (که صرفاً از شئون فاهمه است) بدان اضافه می‌شود. این حکم کردن بر دو نوع است؛ یا بدین صورت است که من فقط ادراکات حسی را با یکدیگر مقایسه می‌کنم و آنها را در وجدانی<sup>۱</sup> که خاص حالت خودم است به هم مربوط می‌سازم و یا اینکه آنها را در یک وجدان عام و کلی با یکدیگر مرتبط می‌سازم. حکم اول صرفاً یک حکم ادراک است و بنابراین فقط اعتبار ذهنی دارد و صرفاً ارتباطی است که در حالت ذهنی من میان ادراکات برقرار شده بی آنکه به عین خارجی<sup>۲</sup> ربطی داشته باشد. برخلاف آنچه معمولاً تصور می‌رود، در تجربه فقط مقایسه ادراکات حسی با یکدیگر، و آنها را در یک وجدان به وسیله حکم به هم مربوط ساختن کافی نیست، از این طریق، برای حکم به هیچ وجه اعتبار کلی و ضرورتی که فقط به وسیله آنهاست که حکم عینیت می‌یابد و به صورت تجربه درمی‌آید، حاصل نمی‌شود.

بنابراین، برای آنکه ادراک حسی به تجربه بدل شود مقدم بر آن حکم کاملاً متفاوت دیگری لازم است. شهودی که به ما عرضه شده، باید ذیل مفهومی مندرج گردد که صورت حکم را به طور کلی به تناسب با آن شهود متعین می‌کند، و آگاهی سطحی تجربی<sup>۳</sup> ما را از شهود به یک آگاهی عام و کلی مرتبط می‌سازد و بدین ترتیب به احکام تجربی اعتبار کلی می‌بخشد. چنین مفهومی، مفهومی است محض و مقدم بر تجربه، از آن قوه فاهمه، که منحصرأً به طور کلی نحوه استفاده از یک شهود را برای صدور حکم معین می‌کند. مثلاً اگر چنین مفهومی، مفهوم علت باشد، به شهودی که ذیل آن اندراج

1. consciousness

2. object

3. empirical consciousness

یافته، مثلاً به شهود هوا، نسبت به مطلق حکم تعین می بخشد، یعنی معین می کند که مفهوم هوا نسبت به انبساط، به منزله مقدم<sup>۱</sup> است نسبت به تالی<sup>۲</sup> در يك حکم شرطی<sup>۳</sup>. بدین وجه، مفهوم علت يك مفهوم محض فاهمه است که بکلی با همه ادراکات ممکن تفاوت دارد و فقط برای این است که به طور کلی به آن تصویری که ذیل آن اندراج یافته، از لحاظ صدور حکم تعین بخشد و از این راه يك حکم کلی را ممکن سازد.

پیش از آنکه يك حکم ادراکی به صورت يك حکم تجربی درآید، لازم است ادراک حسی، ذیل یکی از این گونه مفاهیم فاهمه اندراج یابد، مانند هوا که در مثال ما مندرج در مفهوم علت است و همین مفهوم است که حکم مربوط به آن را نسبت به انبساط، به صورت يك حکم شرطی، تعین می بخشد.<sup>۴</sup> بنابراین، از این انبساط چنان تصور گرفته است که صرفاً به ادراکی که من از هوا در يك یا چند حالت از حالات خود دارم و یا به حالت ادراکی دیگران، تعلق دارد، بلکه بالضرورة متعلق است به ادراک من از هوا. این حکم که هوا قابل انبساط است، وقتی کلیت می یابد و فقط وقتی به صورت يك حکم تجربه درمی آید که مسبوق به بعضی احکامی باشد که هوا را ذیل مفهوم علت و معلول مندرج ساخته باشد و بالتبجه همان ادراکات را نه صرفاً بالنسبه به یکدیگر [و] در ذهن من، بلکه از حیث صورت احکام به طور کلی (اینجا به صورت شرطی) متعین ساخته و بدین وجه به حکم تجربی کلیت داده باشد.

اگر کسی همه احکام تألیفی خود را از آن جهت که واجد اعتبار عینی است مورد تجزیه و تحلیل قرار دهد، درخواهد یافت که برخلاف آنچه معمولاً تصور می شود، چنان نیست که این احکام عبارت باشد از صرف شهودهایی که تنها از راه مقایسه، با یکدیگر مرتبط شده باشند بلکه حصول چنین احکامی محال می بود اگر بر مفاهیم منتزع از شهود اضافه نمی شد مفهوم محضی از فاهمه که در آن این مفاهیم مندرج گردد، و اگر آن

1. antecedent      2. consequent      3. hypothetical judgement

۴. به عنوان يك مثال ساده تر، نمونه زیر را در نظر بگیرید. هنگامی که خورشید به سنگی می تابد، آن سنگ گرم می شود. این حکم، صرفاً يك حکم ادراکی است و واجد هیچ ضرورتی نیست و هر اندازه من و دیگران آن را ادراک کرده باشیم در این امر هیچ تأثیری ندارد؛ معمولاً مشاهده می شود که ادراکات فقط بدین صورت با یکا یگر مرتبط شده است. لکن اگر من بگویم: خورشید سنگ را گرم می کند، در آن صورت است که مفهوم عقلی علت بر ادراک اضافه می شود و مفهوم گرمی را ضرورتاً با مفهوم تابش خورشید مرتبط می سازد و حکم تألیفی ضرورت و کلیت و بالتبجه عینیت پیدا می کند و از ادراک به تجربه مبدل می گردد. (کانت)

مفاهیم فقط بدین وجه در يك حکم واجد اعتبار عینیت به یکدیگر مرتبط نمی گردید. حتی احکام مربوط به ریاضیات محض را در ساده ترین اصول متعارف<sup>۱</sup> آن نمی توان از این شرط مستثنی دانست. این اصل که: خط مستقیم، کوتاهترین خط واصل دو نقطه است، مستلزم آن است که خط در مفهوم کمیت مندرج شده باشد، مفهومی که به هیچ روی صرف شهود نیست بلکه منحصرأ به فاهمه تعلق دارد و برای آن است که شهود (خط) را بر حسب احکامی که از لحاظ کمیت، یعنی احکام کثرت<sup>۲</sup> (iudicia plurativa) درباره آن می توان صادر کرد متعین سازد، احکامی که از آنها چنین مستفاد می شود که در يك شهود معلوم، کثرتی از امور متجانس وجود دارد.

### 1. axioms

۲. من این نام را برای احکامی که در منطق به احکام جزئی (particularia) موسومند مناسبتر می دانم، زیرا اصطلاح جزئی، خود موهوم این تصور است که آن احکام کلی نیستند. اما وقتی من از وحدت (در قضایای شخصی) آغاز می کنم و به جانب تمامیت\* پیش می روم هنوز نمی توانم هیچگونه ارجاعی به تمامیت بدهم. من کثرت را صرفاً با عدم اعتبار تمامیت در نظر می آورم نه با اعتبار عدم تمامیت. اگر بخواهیم مراحل منطقی (logical moments) را اساس مفاهیم محض فاهمه بدانیم، توجه بدین نکته ضرورت خواهد داشت. البته در منطق می توان اصطلاحات را به همان نحو متداول حفظ کرد. (کانت)

\*ظاهرأ در اینجا باید به جای تمامیت، کثرت\* آمده باشد. این گونه اشتباهات در موارد دیگری از متن طبع اصلی تمهیدات نیز مشاهده می شود. (م.ا.)

\*در توضیح وجهی که کانت برای ترجیح اصطلاح احکام کثرت بر احکام جزئی ذکر کرده است، اولاً متذکر می شویم که در هر يك از وجوه چهارگانه جدول منطقی احکام و نیز در جدول استعلایی مفاهیم فاهمه همواره می توان مقولۀ سوم را تألیفی از دو مقولۀ اول (تز) و دوم (آنتی تز) دانست و به همین دلیل تمامیت می باید مسبوق به وحدت و کثرت باشد زیرا که تألیفی از این دو مفهوم است. ثانیاً، احکام کلی از آن حیث که شامل همه مصادیق خود هستند و احکام شخصی از آن حیث که بیش از يك مصداق ندارند، هر دو مشعر بر نوعی وحدت اند و از این لحاظ در حکم همدند.

اکنون با توجه به این دو مقدمه گوئیم کانت اصطلاح احکام جزئی را از آن جهت نامناسب می داند که این اصطلاح نفی کلیت می کند و بالتجیه احکام شخصی را نیز شامل می شود، اما احکام شخصی مشعر بر تمامیت است و تمامیت می باید از تألیف وحدت و کثرت حاصل شده باشد و کانت نمی خواهد در مرحله دوم که هنوز به احکام شخصی و بالتجیه به تمامیت نرسیده، اصطلاح احکام جزئی را بکار برد که چون احکام شخصی را نیز شامل می شود مشعر بر تمامیت نیز هست. این است که اصطلاح احکام کثرت را بکار می برد که چون نفی کلیت نمی کند احکام شخصی را شامل نمی شود و نسبت به تمامیت نیز نفیاً و اثباتاً ساکت است.

## (۲۱)

برای آنکه امکان تجربه را، از آن جهت که مبتنی بر مفاهیم محض و مقدم بر تجربه فاهمه است بیان کنیم لازم است ابتدائاً آنچه را که به مطلق احکام مربوط می شود و نیز مراحل مختلف فاهمه را در آن احکام، در يك جدول کامل نمودار سازیم، زیرا مفاهیم محض فاهمه، دقیقاً متناظر با آن احکام و متوازی با آنها و صرفاً مفاهیمی است از شهودهایی که بالنسبه به یکی از آن مراحل به صورت احکام ضروری و کلی تعیین یافته باشد. همچنین، به همین طریق اصول اولی<sup>۱</sup> امکان هرگونه تجربه، به عنوان شناخت تجربی واجد اعتبار عینی دقیقاً معین می شود، زیرا که این اصول چیزی بیش از قضایایی که همه ادراکات حسی را تحت همان مفاهیم محض فاهمه (مطابق با بعضی شرایط کلی شهود) مندرج می سازد، نیست.

## جدول منطقی احکام

۱ از لحاظ کمیت		
کلی <sup>۲</sup>		
جزئی <sup>۳</sup>		
شخصی <sup>۴</sup>		
۳ از لحاظ نسبت		۲ از لحاظ کیفیت
حملی <sup>۵</sup>		ایجابی <sup>۵</sup>
شرطی <sup>۶</sup>		سلبی <sup>۶</sup>
انفصالی <sup>۷</sup>		عدولی <sup>۷</sup>
۴ از لحاظ جهت		
ظنی <sup>۱۱</sup>		
قطعی <sup>۱۲</sup>		
یقینی <sup>۱۳</sup>		

- 
- |                 |                |                |                 |                 |
|-----------------|----------------|----------------|-----------------|-----------------|
| 1. a priori     | 2. universal   | 3. particular  | 4. singular     | 5. affirmative  |
| 6. negative     | 7. infinite    | 8. categorical | 9. hypothetical | 10. disjunctive |
| 11. problematic | 12. assertoric | 13. apodictic  |                 |                 |



## جدول استعلایی مفاهیم فاهمه

۱

از لحاظ کمیت

وحدت (اندازه)<sup>۱</sup>کثرت (مقدار)<sup>۲</sup>تمامیت (کل)<sup>۳</sup>

۳

از لحاظ نسبت<sup>۷</sup>جوهر<sup>۸</sup>علت<sup>۹</sup>مشارکت (یا تبادل)<sup>۱۰</sup>

۲

از لحاظ کیفیت

ایجاب<sup>۴</sup>سلب<sup>۵</sup>عدول (یا حصر)<sup>۶</sup>

۴

از لحاظ جهت

امکان<sup>۱۱</sup>وجود<sup>۱۲</sup>وجوب (یا ضرورت)<sup>۱۳</sup>

1. unity (measure)

3. totality (the whole)

5. negation

2. plurality (quantity)

4. reality

6. limitation

۷. در نقد عقل محض مقولات نسبت بدین صورت بیان شده است:

لزوم ذاتی و تقرر (جوهر و عرض) (substantia et accident)  
 علیت و تابعیت (علت و معلول)  
 اشتراك (تبادل میان فاعل و قابل) (م.ا.)  
 of community (reciprocity between the active and the passive)

8. substance

10. community

12. existence

9. cause

11. possibility

13. necessity

# جدول فیزیولوژیکی<sup>۱</sup> محض اصول کلی علوم طبیعی

۱

## اصول متعارفه<sup>۲</sup> شهود<sup>۳</sup>

۳

تشابهات تجربیه<sup>۴</sup>

۲

پیش یابیهای ادراک حسی<sup>۳</sup>

۴

## اصول موضوعه فکر تجربی به طور کلی<sup>۵</sup>

(۲۱)<sup>۶</sup>

برای خلاصه کردن آنچه تاکنون گفته ایم لازم است به خواننده تذکر دهیم که سخن ما در اینجا نه درباره منشأ تجربه بلکه در خصوص محتوای آن است. بحث از منشأ تجربه در عهده روان شناسی تجربی است، گرچه در آنجا نیز هرگز نمی توان بدون توجه به محتوای تجربه - که به نقادی شناسایی و مخصوصاً به نقادی فاهمه مربوط می شود - مطلب را چنانکه باید شرح و بسط داد.

تجربه عبارت است از شهودهایی که به حساسیت تعلق دارد و احکامی که منحصرأ از شئون قوه فاهمه است. اما احکامی که فاهمه آنها را فقط از شهود حسی استنباط می کند، بسی دور از احکام تجربی است، زیرا در مورد اول، حکم ادراکات را صرفاً به همان صورت که در شهود حسی عرضه شده بهم مرتبط می سازد، لکن احکام تجربی مشعر است بر محتوای تجربه به نحو عام و کلی، نه محتوای صرف ادراک حسی که فقط

۱. در اینجا کانت اصطلاح فیزیولوژیکی (physiological) را در معنای مهجور آن استعمال کرده است که عبارت است از «امور مربوط به عالم مادی یا مربوط به علوم طبیعی و فیزیکی که موضوع علم طبیعت شناسان است». (م.ا.)

2. axioms of intuition    3. anticipations of perception    4. analogies of experience  
5. postulates of empirical thought in general

۶. در طبع اصلی کتاب، هم این بند و هم پاراگراف قبلی با شماره ۲۱ مشخص شده است. در بعضی چاپهای جدید به بند اخیر شماره ۲۲ داده اند و به همین ترتیب به شماره های بعدی یکی افزوده اند. بعضی نیز بند اخیر را با شماره (۲۱ الف) مشخص کرده اند. (م.ا.)

دارای اعتبار ذهنی است. بنابراین در احکام تجربی علاوه بر شهود حسی و رابطه منطقی آن در حکم (بعد از تعمیم یافتن آن رابطه از طریق مقایسه)، امر دیگری نیز باید اضافه شود که به حکم، ضرورت و بالتبع اعتبار کلی می بخشد و آن، جز مفهومی که شهود را فی نفسه بالنسبه به صورتی دون صورتی دیگر از صورتهای احکام تعیین می بخشد نتواند بود یعنی مفهومی از آن وحدت تألیفی شهودها<sup>۱</sup> که فقط از رهگذر فعل<sup>۲</sup> منطقی احکام ممثل تواند شد.

## (۲۲)

خلاصه آنچه گفتیم بدین قرار است: فراهم آوردن شهود با حواس است و فکر کردن، با فاهمه. فکر کردن عبارت است از متحد ساختن تصویرات در وجدان. این اتحاد یا صرفاً بالنسبه به ذهن شناسنده حاصل می شود که در آن صورت ناضوری<sup>۳</sup> است و ذهنی، و یا به نحو مطلق صورت می گیرد که ضروری و عینی است. اتحاد تصویرات در وجدان، حکم است. بنابراین، فکر کردن، همان حکم کردن، یا به طور کلی ارجاع تصویرات به احکام است. بدین وجه، احکام یا صرفاً ذهنی است و آن وقتی است که ارجاع تصویرات به وجدان و اتحاد آنها در ذهن يك شناسنده صورت گیرد و یا عینی است و آن هنگامی است که اتحاد تصویرات در وجدان، به نحو عام، یعنی به نحو ضروری حاصل شود. مراحل مختلف منطقی احکام، همان راههای ممکن متحد ساختن تصویرات در وجدان است. اما این مراحل اگر به عنوان مفاهیم مورد استفاده قرار گیرد، در آن صورت مفاهیم اتحاد ضروری تصویرات در وجدان و مبادی<sup>۴</sup> احکام واجد اعتبار عینی خواهد بود. این اتحاد در يك وجدان یا تحلیلی به واسطه هوهویت است و یا تألیفی است که به واسطه ترکیب و جمع تصویرات مختلف با یکدیگر حاصل می شود. تجر به عبارت است از اتصال تألیفی پدیدارها (ادراکات) در يك وجدان از آن جهت که این اتحاد ضروری است. پس مفاهیم محض فاهمه، مفاهیمی است که در آنها همه ادراکات حسی می باید قبلاً مندرج گردد و پس از آن در احکام تجربی، که وحدت

1. synthetic unity of intuitions  
3. contingent

2. function  
4. principles

تألیفی ادراکات، در آن ضرورت و کلیت پیدا می کند مورد استفاده واقع شود.<sup>۱</sup>

### (۲۳)

احکام، از آن حیث که صرفاً به عنوان شرط اتحاد تصویرات در يك وجدان لحاظ می شوند، قاعده هستند. این قواعد، از آن لحاظ که آن اتحاد را به صورت اتحاد ضروری مثل می سازند، قواعد مقدم بر تجربه اند و از آن لحاظ که فراتر از آنها هیچ نیست تا بتوان آنها را از آن استنتاج کرد، اصول هستند. حال در مورد امکان هر تجربه ای، اگر در آن فقط صورت فکر منظور نظر باشد، برای احکام تجربی شرایطی فراتر از آن شرایطی نیست که پدیدارها را به تناسب صورتهای مختلف شهود آنها، در مفاهیم محض فاهمه که به احکام تجربه سطحی اعتبار عینی می بخشد، مندرج می سازد. بدین سان، این مفاهیم محض فاهمه، اصول ماتقدم تجربه ممکن اند.

اما اصول تجربه ممکن در عین حال قوانین کلی طبیعت نیز هست که می توان آنها را مقدم بر تجربه شناخت. بدین وجه، مشکل دومین پرسش ما که: علوم طبیعی محض چگونه ممکن است حل می شود. زیرا آن صورت منضبطی که برای يك علم لازم است در اینجا به کمال وجود دارد، چرا که فراتر از شرایط صوری مطلق احکام و به طور کلی شرایط صوری قواعدی که در منطق آمده است، شرایط دیگری ممکن نیست. این شرایط مقوم يك نظام منطقی است و مفاهیم مبتنی بر آنها، که متضمن شرایط ماتقدم

۱. اکنون باید دید چگونه این قضیه که: «احکام تجربی باید در تألیف ادراکات واجد ضرورت باشند» یا قضیه ای که من پیش از این درباره آن مصر بوده ام که «تجربه، چون شناسایی مؤخر از تجربه است، صرفاً مفید احکام ناضروری است» سازگار است؟ وقتی می گویم که تجربه به ما چیزی می آموزد، همواره مرادم فقط ادراک حسی موجود در تجربه است، مثلاً، منظوم این است که همواره در پی تابش خورشید بر سنگ، حرارت حاصل می شود. بدین وجه، قضایای تجربه در این حد همواره ناضروری است. اما این مطلب که حرارت بالضروره از تابش خورشید حاصل می شود، امری است که (از طریق مفهوم علت) در حکم تجربی موجود است اما من آن را از تجربه نمی آموزم، برخلاف، تجربه تنها وقتی می تواند حاصل آید که مفهوم فاهمه (علت) به ادراک حسی اضافه گردد. درباب اینکه چگونه این اضافه شدن به ادراک حسی انجام می گیرد، می توان در صفحات ۱۳۷ به بعد کتاب نقد عقل به بخش «درباب حکم استعلایی» مراجعه کرد.\* (کانت)

\* منظور کانت، فصل اول بخش «تعلیم (doctrine): استعلایی حکم» (۱۳۷ الف و ۱۷۶ ب) است که تحت عنوان «شاکله سازی مفاهیم محض فاهمه» بیان شده است. (م.ا.)

همه احکام تألیفی و ضروری است، به همان وجه خود مقوم يك نظام استعلایی<sup>۱</sup> است و بالاخره اصولی که کلیه پدیدارها از طریق آنها در این مفاهیم مندرج می گردند، مقوم يك نظام فیزیولوژیکی، یعنی نظامی است از طبیعت که بر تمامی شناخت تبحر به سطحی ما از طبیعت تقدم دارد و هم آن است که نخست آن شناخت را ممکن می سازد و لذا درخور آن است که به درستی علم طبیعی کلی و محض نامیده شود.

## (۲۴)

نخستین اصل<sup>۲</sup> از این اصول فیزیولوژیکی<sup>۳</sup>، همه پدیدارها را، به عنوان شهودهای واقع در زمان و مکان، در مفهوم کمیت مندرج می سازد و لذا اصلی است در اطلاق ریاضیات بر تبحر به. اصل دوم<sup>۴</sup> امری را که به معنی خاص کلمه تبحر بی است، یعنی احساس را که مشعر است بر آنچه در شهود ما واقعی است در مفهوم کمیت [البته] نه به نحو بی واسطه مندرج می سازد، زیرا که احساس، شهود نیست که متضمن مکان و زمان باشد، اگر چه چیزی را که ما بازاء آن است در هر دو [یعنی هم در زمان و هم در مکان] قرار می دهد؛ اما میان واقعیت (تصور حسی) و صفر، یعنی فقدان محض شهود در زمان، هنوز فاصله ای هست که خود کمیتی دارد، زیرا مابین هر درجه ای از روشنایی تا تاریکی و مابین هر درجه از حرارت تا برودت محض، و هر درجه از سنگینی تا سبکی مطلق و هر درجه از تحیز در مکان تا مکان بکلی خالی، باز هم درجات کوچتری قابل تصور است و حتی میان هر درجه ای از خودآگاهی و ناخودآگاهی محض (ابهام مطلق به معنی مصطلح در روان شناسی) نیز جایی برای درجات ضعیف تر خودآگاهی وجود دارد. لذا محال است

### 1. transcendental system

۲. بدون مراجعه به آنچه در کتاب نقد عقل\* درباره این اصول آمده است، خواننده به دشواری می تواند مطالب این بند و دو بند بعدی را دریابد، مع هذا فایده اینها این است که درک جنبه های کلی مربوط به آن اصول را آسانتر می سازد و توجه خواننده را به نکات اصلی جلب می کند. (کانت)

\* این سه بند فوق العاده فشرده و مبهم است و مباحث مربوط بدان در کتاب نقد عقل محض ذیل عنوان «تحلیل اصول» ذکر شده است. (م. ا.)

۳. مراد اصول متعارف شهود است. (م. ا.)

۴. یعنی «پیش یابیهای ادراک حسی» اشاره به بخشی است که در نقد عقل محض تحت عنوان «تحلیل اصول» آمده است. (م. ا.)

که ادراك حسی وجود داشته باشد و از فقدان مطلق حکایت کند، مثلاً ممکن نیست ابهام روانی<sup>۱</sup> وجود داشته باشد که نتوان آن را خودآگاهی دانست که تحت الشعاع خودآگاهی قویتری واقع نشده باشد<sup>۲</sup> و این امر در همه موارد احساس نیز صادق است. به این جهت است که فاهمه می تواند بر احساس سبقت جوید و بدین وجه کیفیت خاص تصویرات تجربی (پدیدارها) را به وسیله این اصل قوام بخشد که بدون استثنا تمام احساسها، یعنی آنچه در هر پدیداری واقعی است، دارای درجات است. این دومین مورد اطلاق ریاضیات (ریاضیات اشتدادی)<sup>۳</sup> است بر علم طبیعی.

### (۲۵)

اما در باب رابطه پدیدارها، البته فقط از لحاظ وجود آنها، [باید گفت که این] تعیین، ریاضی نیست بلکه دینامیک است و هرگز نمی تواند واجد اعتبار عینی و مناسب تجربه باشد مگر اینکه تابع اصول<sup>۴</sup> مقدم بر تجربه ای باشد که نخست شناخت آن را از رهگذر تجربه ممکن می سازند. لذا پدیدارها باید در مفهوم جوهر که به عنوان مفهومی از خود شیء، اساس هر تعینی از وجود است، مندرج گردند و یا ثانیاً در صورت وجود توالی زمانی در میان پدیدارها، یعنی در صورت وجود يك حادثه، باید در مفهوم معلولی از يك علت اندراج یابند و اگر شناخت تقارن زمانی<sup>۵</sup> به نحو عینی، یعنی از طریق يك حکم تجربه منظور باشد، باید در مفهوم مشارکت (تبادل) مندرج شوند. بدین وجه، اصولی مقدم بر تجربه، اساس احکامی است که هر چند ناشی از تجربه سطحی اند اعتبار عینی دارند، به عبارت دیگر، این اصول اساس امکان تجربه اند از آن حیث که می باید اشیاء را در طبیعت، از لحاظ وجود، به یکدیگر مرتبط سازند. این اصول، به معنی خاص کلمه، قوانین طبیعت اند و می توان آنها را قوانین دینامیکی نامید.

1. psychological obscurity

۲. مقصود این است که هر درجه ای از خودآگاهی فرض شود درجات قوی تر از آن وجود دارد اما خودآگاهی که درجات ضعیف تر از آن وجود نداشته باشد قابل فرض نیست. (م.ا.)

3. mathesis intensorum

۴. مراد «تشابهات تجربه» است. (م.ا.)

5. contemporaneity

سرانجام<sup>۱</sup>، از جمله آنچه همچنین به احکام تجربه تعلق دارد، شناخت مطابقت<sup>۲</sup> و ارتباط پدیدارها<sup>۳</sup>، [آن هم] نه فقط مطابقت و ارتباط پدیدارها با یکدیگر در تجربه، بلکه رابطه آنها با مطلق تجربه است، این رابطه<sup>۴</sup> یا مشعر است بر مطابقت پدیدارها با شرایط صوری که فاهمه می شناسد، یا بر ارتباط آنها با ماده محسوسات و مدرکات و یا اینکه این هر دو را در یک مفهوم ترکیب می کند، و بالنتیجه، به اقتضای قوانین کلی طبیعت، مشعر است بر امکان و واقعیت<sup>۵</sup> و ضرورت. این است آنچه مقوم شناخت روش فیزیولوژیک<sup>۶</sup> است (که وجه تمایز حقیقت از فرضیات است و [مبین] حدود اعتبار فرضیات).

## (۲۶)

سومین جدول اصول که از طبیعت خود فاهمه بر حسب روش انتقادی استنتاج شده، خود حاکی از کمالی است که به موجب آن بر هر جدول دیگری که تاکنون، اگرچه بیهوده، در خصوص نفس الامر اشیاء به روش مذهب جزم تنظیم شده باشد یا در آینده ممکن است تنظیم شود، رجحان دارد. زیرا در جدول من همه اصول تألیفی مقدم بر تجربه به نحو کامل بر حسب اصل واحدی تقریر شده که آن مطلق قوه حکم کردن است و همان است که به لحاظ فاهمه، مقوم ماهیت تجربه است. بدین وجه می توان اطمینان حاصل کرد که زائد بر این اصول، اصل دیگری از این قبیل وجود ندارد (و این اطمینانی است که هرگز از روش جزمی حاصل نمی شود). مع هذا، این هنوز تمام مزیت این جدول نیست.

آنچه باید بدان توجه داشت مبانی استدلالی است که امکان این شناخت مقدم بر تجربه را آشکار می کند و در عین حال کلیه این گونه اصول را محدود به شرطی می سازد که اگر آن را مورد غفلت قرار دهیم آنها را به درستی نخواهیم فهمید و آنها را در معنایی وسیع تر از معنای اصلی که فاهمه بدانها داده است به کار خواهیم برد، و آن شرط این

۱. سخن از «اصول موضوعه فکر تجربی» است. (م.ا.)

2. agreement      3. connection

۴. در ترجمه لوکاس، «این شناخت» آمده، اما در ترجمه فرانسه و در ترجمه انگلیسی Carus، بجای «شناخت»، «رابطه» آمده و ظاهراً مناسبتر است. (م.ف.)

5. reality      6. physiological doctrine of method

است که: آنها واجد هیچ چیز جز شرایط تجربه ممکن به نحو عام، از آن حیث که آن از قوانین مقدم بر تجربه تبعیت می کند، نیستند. پس، من نمی گویم که: اشیاء چنانکه واقعاً هستند، دارای کمیت اند و واقعیت آنها درجه دارد و وجود خارجی آنها، واجد بهم بستگی اعراض در يك جوهر است، چون هیچ کس نمی تواند این را ثابت کند، زیرا چنین اتصال تألیفی به وسیله مفاهیم محض، بدون هر گونه شهود حسی از يك سو و بدون هر گونه پیوندی میان شهودها در يك تجربه حسی از سوی دیگر، مطلقاً محال است. بنابراین، محدود بودن اساسی مفاهیم در این اصول این است که: همه اشیاء بالضرورة مقدم بر تجربه صرفاً از آن حیث که متعلق تجربه اند، تابع این شرایطند. از اینجا ثانیاً این نتیجه حاصل می شود که برای این اصول، اختصاصاً نحو اثبات خاصی وجود دارد، بدین معنی که آنها مستقیماً نه به پدیدارها و رابطه آنها، بلکه به امکان تجربه، که پدیدارها صرفاً ماده آند و نه صورت آن، راجع می شوند، یعنی به قضایای تألیفی واجد اعتبار عینی و کلی که وجه امتیاز احکام تجربه از صرف احکام ادراک است. کیفیت وقوع این امر بدین منوال است<sup>۱</sup> که پدیدارها، از آن جهت که شهودهای محضی هستند که بخشی از مکان و زمان را اشغال می کنند در زیر مفهوم کمیت قرار می گیرند که مطابق قواعد به تکرر شهودها به نحو تألیفی و ماتقدم، وحدت می بخشد؛ علاوه بر شهود، ادراک حسی شامل احساسی است که میان آن تا [درجه] صفر، یعنی تا عدم مطلق آن، همواره يك تنزل پیوسته تدریجی وجود دارد و لذا آنچه در پدیدارها واقعی است باید دارای درجات باشد و این اشتداد در احساس است اما نه از آن جهت که خود احساس شاغل بخشی از مکان و زمان است<sup>۲</sup> بلکه از آن جهت که

۱. در اینجا کانت به بیان نحوه اثبات اصول ریاضی، یعنی «اصول متعارفه شهود» و «پیش یابهای ادراک حسی» می پردازد. (م. ا.)

۲. حرارت و روشنایی و نظایر آنها در يك مکان كوچك به همان اندازه (از حیث درجه) زیاد است که در يك مکان بزرگ، به همین گونه است درجه تصویرات درونی از قبیل درد و خود آگاهی به طور مطلق، خواه در زمانی کوتاه دوام داشته باشد خواه در زمانی دراز. لذا مقدار کمیت مورد نظر ما در اینجا، در يك نقطه و در يك لحظه، با مقدار آن در مکان یا زمانی هر اندازه وسیع، برابر است. بنابراین درجات کمیتهایی هستند که نه در شهود بلکه در صرف احساسند یا مقدار مبنای [محتوای] شهودند و تنها از طریق رابطه يك تا صفر می توان آنها را به صورت مقدار درآورد، بدین معنی که هر يك از آن درجات می تواند در تنزل تا مرحله محو کامل از بی نهایت درجه واسطه عبور کند و یا در ترقی از صفر تا يك احساس معین بی نهایت مرحله از رشد را در يك زمان مشخص پشت سر گذارد. (درجه، کمیت کیفیت است). (کانت)



انتقال از زمان یا مکان خالی تا احساس، منحصرأ در زمان ممکن می شود؛ هر چند هرگز آن را به عنوان کیفیت شهود تجربی بالنسبه به آنچه آن را نوعاً از سایر احساسها متمایز می سازد نمی توان به نحو مقدم بر تجربه شناخت؛ با این حال در يك تجربه ممکن به طور کلی، می توان آن را از حیث شدت به عنوان کمیت ادراك حسی، از سایر احساسهای همان نوع متمایز ساخت. چنین است که اطلاق ریاضیات بر طبیعت، بالنسبه به شهود حسی که واسطهٔ عرضهٔ طبیعت به ماست، از آغاز ممکن و متعین می شود.

لکن لازم است خواننده<sup>۱</sup>، عمدهٔ توجه خود را به نحوهٔ اثبات اصولی معطوف دارد که ذیل عنوان تشابهات تجربه قرار می گیرد. از آنجا که این اصول، برخلاف اصول اطلاق ریاضیات بر علم طبیعی عام، مربوط به ایجاد شهودها نیست بلکه مربوط است به ارتباط وجود آنها در يك تجربه؛ و از آنجا که این نیست مگر تعین وجود در زمان بر حسب قوانین ضروری که صرفاً به موجب آنهاست که آن، اعتبار عینی پیدا می کند و بالتبع به صورت تجربه درمی آید، به این جهات، این استدلال به وحدت تألیفی پیوستگی اشیاء در نفس الامر مربوط نمی شود بلکه صرفاً ناظر به ادراکات حسی است، آنهم نه بالنسبه به محتوای آنها، بلکه بالنسبه به تعین زمان و رابطهٔ وجود در زمان بر حسب قوانین کلی. اگر بناست که این تعین تجربهٔ سطحی<sup>۲</sup> در زمان نسبی، اعتبار عینی داشته باشد و لذا، تجربه<sup>۳</sup> باشد، پس این قوانین کلی علی الاطلاق واجد ضرورت تعین وجود در زمان (و بالنتیجه به حکم قاعده ای از فاهمه، مقدم بر تجربه) هستند. برای خواننده ای که از دیرباز عادت داشته است تجربه را صرفاً ترکیب سطحی ادراکات حسی بداند و هرگز در فکر این نکته نبوده است که تجربه از حد ادراکات حسی بسی فراتر می رود. چرا که به احکام تجربهٔ سطحی اعتبار می بخشد و از این لحاظ مستلزم وحدت محضی از فاهمه است که مقدم بر تجربه باشد. من، در اینجا که در حکم تمهیدات است، جز این نمی توانم که توصیه کنم مخصوصاً به فرق تجربه و صرف تودهٔ انباشته ای از ادراکات حسی توجه کند و شیوهٔ استدلال [ما] را از این لحاظ مورد داوری قرار دهد.

۱. مقصود، خوانندهٔ کتاب نقد عقل است. (م.ا.)

2. empirical determination

3. experience

## (۲۷)

اینک جای آن است تا اساس شك هیوم را یکسره براندازیم. او به حق معتقد بود که ما به هیچ روی نمی توانیم به وسیله عقل امکان علیت، یعنی ارتباط وجود چیزی را به وجود چیز دیگری که بالضرورة به وسیله آن چیز اول ثبوت یافته باشد دریابیم. من اضافه می کنم که بصیرت ما در خصوص مفهوم ثبوت و تقرر<sup>۱</sup>، یعنی ضرورت اینکه باید در اساس وجود اشیاء موضوعی<sup>۲</sup> قرار داشته باشد که خود نتواند محمول چیز دیگری باشد، نیز به همان اندازه اندک است و در واقع ما نمی توانیم هیچ مفهومی از امکان چنین امری برای خود بسازیم (هرچند می توانیم به موارد استفاده از آن در تجربه اشاره کنیم)؛ همین طور رابطه متقابل اشیاء<sup>۳</sup> [یا مشارکت] نیز برای ما نامفهوم است و ما نمی توانیم دریابیم چگونه ممکن است از حالت<sup>۴</sup> یک شیء نتیجه ای در خصوص حالت اشیایی که بکلی مغایر آن و بیرون از آنهاست استنباط کنیم و بالعکس، و چگونه ممکن است جوهرها که هر کدام وجود خاص جداگانه ای دارند، ضرورتاً تابع یکدیگر باشند. اما حاشا که من بینگرم که این مفاهیم تماماً مأخوذ از تجربه است و ضرورتی که در آنها تمثیل یافته خیالی است و صرفاً توهمی است که در ما در اثر عادت دیرینه مستقر شده است<sup>۵</sup>؛ من برخلاف، کاملاً روشن ساختم که این مفاهیم و اصول منشعب از آنها، به نحو ماتقدم پیش از هر تجربه ای، ثبوت و تقرر دارند و واجد صحت عینی تردیدناپذیری هستند، اما البته فقط بالنسبه به تجربه.

## (۲۸)

هرچند من نمی توانم کمترین تصویری از این گونه روابط اشیاء در نفس الامر داشته باشم که چگونه ممکن است آنها به صورت جوهر وجود داشته باشند و یا به عنوان علت دارای معلول باشند و با اشیاء دیگر (به صورت اجزاء یک کل واقعی) در تبادل باشند؛ و هرچند من این قبیل خصوصیات را در پدیدارها نیز به عنوان پدیدار کمتر می توانم به تصور آورم (زیرا در این مفاهیم، هیچ چیز از آنچه در پدیدارها هست نیست

1. subsistence 2. subject

3. community 4. state

۵. اشاره به رأی هیوم در باب منشأ ضرورت مفهوم علیت است. (م. ف.).

و آنچه در آنهاست فقط همان است که فاهمه باید آن را تعقل کند)، مع هذا ما به خوبی می توانیم این گونه بهم پیوستگی تمثلات<sup>۱</sup> را در فاهمه خود مخصوصاً در مطلق احکام تعقل کنیم. این مفهوم بدین صورت است که تمثلات، در يك دسته از احکام، به عنوان موضوع در مقابل محمول، و در نوعی دیگر، به عنوان مقدم در برابر تالی، و در نوع سوم به عنوان اجزایی که جمعاً مقوم کل يك شناسایی ممکن اند، ظاهر می شوند. علاوه بر این، ما مقدم بر تجربه می دانیم که تنها در صورتی می توانیم شناخت معتبری از يك شیء حاصل کنیم که تمثلات آن شیء را بر حسب یکی از این روابط، متعین بگیریم؛ و اگر می خواستیم به شیء فی نفسه بپردازیم کمترین قرینه ای ممکن نمی بود تا بوسیله آن من بتوانم تشخیص دهم که شیء بر حسب کدام يك از این روابط متعین گشته است، یعنی آیا به مفهوم جوهر تعلق دارد یا به علت و یا (از لحاظ رابطه با سایر جوهرها) به مفهوم تبادل، زیرا من نمی توانم از امکان این گونه بهم بستگی وجود تصویری داشته باشم؛ لکن مسأله، دانستن چگونگی تعین اشیاء در نفس الامر نیست بلکه تعین شناخت تجربی اشیاء است بر حسب این روابط احکام به طور کلی، بدین معنی که چگونه اشیاء، به عنوان متعلق تجربه، ممکن و بلکه لازم است که در این مفاهیم فاهمه مندرج گردند. حال آنکه من نه تنها نسبت به امکان بلکه نسبت به ضرورت اندراج همه پدیدارها در این مفاهیم، یعنی استفاده کردن از آنها به عنوان اصول امکان تجربه، وقوف کامل دارم.

### (۲۹)

برای اینکه مفهوم مورد شك و شبهه هیوم، یعنی مفهوم علت (که گره کور مابعدالطبیعه او بود) مورد امتحان قرار گیرد، ابتدا، مقدم بر تجربه صورت کلی يك حکم شرطی را چنانکه در منطق آمده است در نظر می گیریم که همان استفاده از يك معلوم معین به عنوان مقدمه و از معلوم دیگری به عنوان نتیجه است؛ لکن ممکن است در ادراك حسی، با قاعده ای در باب رابطه مواجه شویم مشعر بر اینکه: همواره به دنبال يك پدیدار معین، پدیدار دیگری در خواهد آمد (گرچه عکس آن صحیح نیست) و این خود موردی شود تا من از حکم شرطی استفاده کنم و مثلاً بگویم که اگر خورشید به قدر

کافی به جسمی بتابد، آن جسم گرم می شود. باید قبول کرد که هنوز هیچ ضرورتی در ارتباط، و هیچ مفهومی از علت در میان نیست. اما من ادامه می دهم و می گویم: اگر قضیه قبلی که صرفاً پیوندی ذهنی میان مدرکات است باید به صورت یک قضیه تجربه<sup>۱</sup> درآید، لازم است که قضیه ای ضروری و واجد اعتبار کلی شمرده شود. چنین قضیه ای بدین صورت خواهد بود: خورشید به واسطه نورش، علت حرارت است. آن قاعده قبلی که حاصل از تجربه سطحی بود اکنون یک قانون شمرده می شود که برای پدیدارها معتبر است اما نه فقط برای اینکه پدیدارند، بلکه به لحاظ یک تجربه ممکن، که مستلزم قواعدی است واجد اعتبار کلی و بالنتیجه ضروری. بدین وجه من به خوبی، درباره مفهوم علت، به عنوان مفهومی که بالضرورة به صرف صورت تجربه تعلق دارد، و درباره امکان آن به عنوان اتحاد تألیفی ادراکات حسی در هر وجدانی به طور کلی<sup>۲</sup> وقوف دارم؛ اما هرگز نسبت به امکان اینکه یک شیء به طور کلی علت باشد شناختی ندارم زیرا مفهوم علت به هیچ وجه مشعر بر وضعی که ذاتی خود اشیاء باشد نیست بلکه حاکی از وضعی است مخصوص به تجربه، یعنی اینکه تجربه فقط می تواند شناختی باشد واجد اعتبار عینی از پدیدارها و توالی آنها در زمان از آن جهت که بر حسب قاعده احکام شرطی، پدیدارهای مقدم می توانند به پدیدارهای تالی بستگی داشته باشند.

### (۳۰)

بنابر این، مفاهیم محض فاهمه نیز اگر از متعلقات تجربه دور شوند و به نفس الامر اشیاء (ذوات معقول)<sup>۳</sup> منتسب گردند هیچ معنایی نخواهند داشت. گویی این مفاهیم فقط برای تهجی پدیدارهاست تا بتوان آنها را به صورت تجربه قرائت کرد. اصولی که از ارتباط آن مفاهیم با عالم محسوسات حاصل می شود فقط برای استفاده در تجربه بکار فاهمه می آید و در وراء تجربه، روابطی است گزافی<sup>۴</sup>، بدون واقعیت عینی، که نه می توان امکان آنها را به نحو مقدم بر تجربه شناخت و نه ربط آنها را با اشیاء به وسیله مثالی تأیید و یا حتی قابل فهم ساخت، زیرا همه مثالها فقط مأخوذ از تجربه های ممکن

1. proposition of experience

2. synthetic unification of perceptions in consciousness in general

3. noumena      4. arbitrary

تواند بود و متعلقات آن مفاهیم نیز جز در يك تجربه ممکن، در جای دیگر یافت نشود. این طریقه حل کامل مشکل هیوم، هر چند برخلاف انتظار ابداع کننده آن است برای مفاهیم محض فاهمه منشأ مقدم بر تجربه آنها را و برای قوانین عام طبیعت، اعتبار آنها را به عنوان قوانین فاهمه محفوظ می دارد اما بدین صورت، که استفاده از آنها را در حدود تجربه محدود می سازد، زیرا اساس امکان آنها صرفاً در رجوع فاهمه به تجربه است، اما نه از آن جهت که آنها از تجربه استنتاج شده باشند بلکه از این جهت که تجربه از آنها استنتاج شده است و این وجه ارتباط کاملاً معکوس هرگز به ذهن هیوم خطور نکرده بود.

از اینجا، از همه تحقیقات پیشین این نتیجه حاصل می شود که: همه اصول تألیفی مقدم بر تجربه، فقط اصولی است برای تجربه ممکن و هرگز به اشیاء چنانکه در واقع هستند مربوط نمی توانند شد بلکه به پدیدارها، از آن جهت که متعلقات تجربه اند، اطلاق می شوند. بدین جهت، ریاضیات محض و نیز علم محض طبیعت نمی توانند از حدود صرف پدیدارها تجاوز کنند و نمی توانند جز آنچه را که تجربه را به طور عام ممکن می سازد و یا آنچه را که از این اصول منتزع شده و باید بتواند همیشه به نحو ضروری در يك تجربه ممکن ممثل شود، ممثل سازند.

### (۳۱)

و بدین وجه، ما سرانجام واجد امر مشخصی شده ایم و چیزی داریم که [می توانیم] در همه تلاشهای متافیزیکی خود بدان تکیه کنیم، تلاشهایی که تاکنون بسیار گستاخانه اما همواره چشم بسته، در هر امری بدون تمیز صورت گرفته است. نه به خاطر متفکران جز می مذهب هرگز خطور کرده بود که مقصد مساعی آنان باید این اندازه نزدیک باشد، و نه حتی به خاطر آن متفکرانی که مغرور به عقل سلیم فرضی خود، با مفاهیم و اصول عقل محض - که در واقع مشروع و طبیعی است اما صرفاً برای استفاده در تجربه مقدر شده است - در پی معرفت امری برآمده بودند که حدود معین آن را نه می شناختند و نه می توانستند بشناسند، زیرا که درباره ماهیت و حتی امکان چنین فاهمه محضی نه هرگز فکر کرده بودند و نه می توانستند فکر کنند.

شاید بسیاری از آنان که خود را به صرافت طبع خود اهل عقل محض می دانند

(مرادم آن کسانی است که بی هیچ علمی خود را برای حل مسائل مابعدالطبیعه شایسته می‌دانند) با جرأت مدعی شوند که از دیرباز، آنچه را که در اینجا با این همه تمهید مقدمات، یا شاید به نظر آنها، با این همه طول و تفصیل و فضل‌فروشی بیان شده، که مابا همه عقل خود هرگز نمی‌توانیم از حیطة تجربه فراتر رویم، به مدد نور باطن عقل سلیم خویش نه تنها حدس زده‌اند، بلکه دانسته‌اند و بدان بصیرت داشته‌اند. اما این گونه کسان، که وقتی اصول عقلی آنان به تدریج مورد بررسی قرار گیرد، ناچار اذعان خواهند کرد که بسیاری از آن اصول از تجربه استخراج نشده و بنابراین مستقل از آن و مقدم بر تجربه است، چگونه و به چه حق خواهند توانست جزمی مذهبیان (و نیز خود) را، که در استفاده از این مفاهیم و اصول، درست بدین جهت که به استقلال از تجربه معلوم شده‌اند، از تجربه فراتر می‌روند، در حدودی محدود سازند؟ و حتی هم اینان که خود را پیرو عقل سلیم می‌دانند، به رغم همه تظاهری که به حکمت ارزان بدست آمده خود می‌کنند، چندان مطمئن نیستند که خود نادانسته، بدور از متعلقات تجربه، به حیطة موهومات کشیده نشوند. در واقع اینان، معمولاً اسیر همین موهوماتند هر چند که به دعاوی بی‌اساس خود با بیان آنها به زبان عامه که در آن همه چیز به صورت احتمال و فرض به ظاهر معقول و به صورت تمثیل عرضه می‌شود، رنگ و رویی می‌بخشند.

### (۳۲)

از قدیم‌ترین اعصار فلسفه، اهل تحقیق در عقل محض چنین فکر کرده‌اند که علاوه بر موجودات محسوس یا پدیدارها که عالم محسوس از آنها ترکیب شده است، موجودات عقلانی خاصی (ذوات معقول، noumena) نیز هست، که به گمان ایشان مقوم عالم معقول است. از آنجا که آنها پدیدار را با توهم یکی می‌گرفتند (و البته می‌توان آنها را در آن دوران بی‌فرهنگی معذور دانست) واقعیت را فقط از آن موجودات معقول می‌دانستند.

در واقع، ما، اگر چنانکه شایسته است، محسوسات را صرف پدیدار بشماریم در عین حال به همین لحاظ قبول کرده‌ایم که شیء فی نفسه‌ای به عنوان اساس آنها وجود دارد، هر چند نمی‌دانیم که آن، خود در واقع چگونه است و فقط پدیدار آن، یعنی نحوه اثری را که حواس، از این چیز نامعلوم می‌پذیرد می‌شناسیم. پس، فاهمه، درست با

قبول پدیدار، وجود شیء فی نفسه را نیز تصدیق می کند و تا اینجا می توان گفت که تمثیل وجوداتی که در اساس پدیدارها قرار دارند و موجودات عقلی محضند، نه تنها قابل قبول است بلکه گزیری هم از آن نیست.

نتیجه استدلال نقادانه ما به هیچ وجه نافی این گونه اشیاء (ذوات معقول) نیست بلکه در عوض، اصول حسابات<sup>۱</sup> را به وجهی محدود می سازد که نتوان آنها را به همه اشیاء بسط داد و مآلاً همه چیز را به صرف پدیدار مبدل ساخت، بلکه بتوان آنها را فقط در تجربه های ممکن معتبر دانست. بنابر این، وجود موجودات عقلی پذیرفته شد، لکن باید همواره این قاعده استثناناپذیر را مؤکداً ملحوظ داشت که: درباره این موجودات عقلی محض، هیچ چیز معینی نمی دانیم و نمی توانیم بدانیم، زیرا مفاهیم محض و همچنین شهودهای محض ما، هیچ کدام جز به متعلقاتی تجربه ممکن، که صرفاً موجودات محسوسند، راجع نیست و به محض آنکه از این قاعده تخلف کنیم کمترین معنایی برای آن مفاهیم باقی نخواهد ماند.

### (۳۳)

در مفاهیم محض فاهمه ما، واقعاً امر فریبنده ای هست و آن وسوسه استفاده متعالی از آنهاست و این نامی است که من به استفاده ای که از آن مفاهیم در ورای همه تجربه های ممکن می شود داده ام. نه فقط اینکه مفاهیمی که ما از جوهر و نیرو<sup>۲</sup> و عمل<sup>۳</sup> و واقعیت<sup>۴</sup> و نظایر آن داریم بکلی مستقل از تجربه هستند و شامل هیچ پدیدار محسوسی نیستند، و به همین دلیل بنظر می رسد واقعاً حاکی از نفس الامر اشیاء (ذوات معقول) باشند، بلکه علاوه بر آن، امر دیگری نیز هست که بدین گمان قوت بیشتری می بخشد و آن اینست که این مفاهیم در خود متضمن ضرورتی از تعین<sup>۵</sup> هستند که تجربه هرگز واجد آن نیست. مفهوم علت، شامل قاعده ای است که مطابق آن، يك حالت، بالضروره، حالتی دیگر را به دنبال دارد، اما آنچه تجربه به ما نشان می دهد فقط این است که حالتی از اشیاء، غالباً، یا حداکثر، معمولاً در پی حالتی دیگر می آید و آن هرگز نه مفید کلیت تام است و نه ضرورت، و قس علی هذا.

1. principles of aesthetics    2. force    3. action    4. reality

5. necessity of determination

لذا به نظر می‌آید که مفاهیم فاهمه دارای معنی و محتوایی است بیشتر از اینکه صرف استفاده از آنها در تجربه تمام آن باشد و بدین وجه فاهمه، به نحوی نامحسوس، به خانه تجربه، بنای بس وسیعتر دیگری ضمیمه می‌کند که آن را منحصرأ از موجودات عقلی پر می‌کند، بی آنکه حتی توجه داشته باشد که با این مفاهیمی که صحیح هم هست از حدود استفاده از آنها تجاوز کرده است.

### (۳۴)

بنابر این، دو پژوهش مهم و در واقع لازم ولی خالی از لطف بایسته بود که در صفحات ۱۳۷ به بعد و ۲۳۵ به بعد کتاب نقد عقل انجام گرفت.<sup>۱</sup> در اولی نشان داده شد که حواس فقط شاکله‌ای<sup>۲</sup> برای استفاده از مفاهیم محض فاهمه تهیه می‌کند نه خود آن مفاهیم محض را به نحو انضمامی، و این که شیء مطابق با این شاکله را فقط در تجربه می‌توان یافت (که این محصول تصرف فاهمه در مواد حساسیت است). در پژوهش دوم (صفحه ۲۳۵ به بعد کتاب نقد عقل) بیان شده است که علی‌رغم استقلال مفاهیم محض فاهمه و اصول ما از تجربه، و در واقع علی‌رغم قلمرو ظاهراً وسیعتر استفاده از آنها، تعقل هیچ امری، فراتر از عرصه تجربه، از طریق آنها ممکن نیست؛ زیرا که از آنها بجز تعیین صورت منطقی حکم به اقتضای شهودهای عرضه شده، دیگر هیچ ساخته نیست، و از آنجا که خارج از حیطه حساسیت، ابداً شهودی وجود ندارد، این مفاهیم محض هیچ معنایی ندارند زیرا که هیچ طریقه‌ای برای نمایش انضمامی آنها وجود ندارد. بالتبجیه، همه این ذوات معقول و نیز مجموع آنها به تمامی، که عالم عقلی یا معقول است<sup>۳</sup>، هیچ نیست مگر تصویرهای مسأله‌ای که موضوع آن، به خودی خود، کاملاً ممکن؛ ولی حل آن، باتوجه به ماهیت فاهمه<sup>۴</sup> ما، بکلی ناممکن است، زیرا فاهمه<sup>۵</sup> ما

۱. منظور، قسمتهای ۱۳۷ الف و ۱۷۶ ب از نقد عقل محض است تحت عنوان «در باب شاکله‌سازی مفاهیم محض» و نیز قسمتهای ۲۳۵ الف و ۲۹۴ ب تحت عنوان «در باب انقسام همه اشیاء به طور کلی به پدیدار و ذات معقول». (ا.م.)

۲. schema (یا گرده).

۳. عالم عقلی (intelligible world) نه عالم معقول (intellectual world) چنانکه معمولاً مصطلح است. زیرا معقول بودن شناسایی به واسطه فاهمه است و این شناسایی عالم حواس ما را نیز شامل می‌شود. اما



يك قوه شهود نیست بلکه صرفاً قوه‌ای است که شهودهای حاصله را به یکدیگر در يك تجر به متصل می‌سازد. لذا تجر به باید تمام متعلقهای مفاهیم ما را دربرگیرد و اما خارج از آن، همه مفاهیم فاقد معنی خواهند بود، چرا که شهودی نیست تا در آنها مندرج گردد.

### (۳۵)

قوه خیال را، اگر گهگاه بلندپروازی می‌کند، یعنی به احتیاط در حدود تجر به نمی‌ماند شاید بتوان بخشود، زیرا این گونه بلندپروازیه‌ها، دست کم، بدان جان می‌بخشد و نیرو می‌دهد، و معقول ساختن سرکشیهای آن، همواره آسانتر از دفع رخوت آن است. اما اگر فاهمه که می‌باید فکر کند، در عوض بلندپروازی کند، هرگز قابل گذشت نیست، زیرا تنها به مدد فاهمه است که می‌توان در صورت لزوم بلندپروازی قوه خیال را به حدی محدود ساخت.

فاهمه، بلندپروازی خود را با معصومیت و تواضع بسیار آغاز می‌کند. ابتدا، آن شناختی را که مقدم بر هر تجربه‌ای در خود دارد، و مع هذا می‌باید آن را همواره در تجر به بکاربرد، روشن می‌سازد. سپس اندك اندك از این حدود در می‌گذرد، و به راستی چیست تا مانع آن شود، چرا که فاهمه اصول خود را با اختیار تمام، از درون خود گرفته است؟ و اکنون، نخست به قوای تازه اختراع شده طبیعت توجه می‌کند، سپس دیری نمی‌گذرد که در پی موجوداتی و رای طبیعت بر می‌آید، و در يك کلمه، به دنبال عالمی می‌رود که در ساختن آن هرگز مواد و مصالح کم نخواهیم آورد زیرا که آنها را قوه تخیل بارآوری به حد وفور فراهم کرده است و تجر به هم اگر آنها را تأیید نمی‌کند، هرگز رد هم نمی‌کند. این است علت این که متفکران جوان این همه دوستدار مابعدالطبیعه‌ای هستند که به روش جزمی محض باشد و غالباً عمر و استعدادهای مفید خود را فدای آن می‌کنند.

→

اشیاء را از آن جهت عقلی می‌نامند که تمثل آنها صرفاً بوسیله فاهمه، بدون اینکه شهودهای حسی ما به آنها ربطی داشته باشند، ممکن باشد. لکن از آنجا که باید برای هر شینی شهود ممکن متناظر با آن وجود داشته باشد، باید فاهمه‌ای را تصور کرد که اشیاء را بی واسطه شهود می‌کند؛ ولی ما از چنین فاهمه‌ای، و از موجودات عقلانی که آن ناظر بدانهاست، کمترین تصویری نداریم. (کانت)

لکن، سعی در تعدیل این تلاشهای بی ثمر عقل محض، با تذکراهای گوناگون در باب دشواری حل مسائل عمیقاً پنهان، و با شکوه از محدودیتهایی که عقل ما دارد و با تنزل دادن عقاید قطعی به صرف حدسیات، حاصلی نخواهد داشت. زیرا اگر ناممکن بودن آنها به وضوح نمایان نشود و شناخت عقل به وسیله عقل به صورت علمی حقیقی در نیاید، که در آن، قلمرو استفاده صحیح از عقل، از عرصه استفاده پوچ و بی ثمر از آن، با یقینی نظیر یقین هندسی متمایز می گردد، آن تلاشهای بیهوده هرگز بالمره ترك نخواهد شد.

### (۳۶)

#### طبیعت، خود چگونه ممکن است؟

این مسأله، که بالاترین نقطه‌ای است که اصولاً فلسفه استعلایی می تواند بدان دست یابد و همچنین سرحد آن و اعلی درجه کمالی است که باید به سوی آن سیر کند، خود مخصوصاً متضمن دو مسأله است.

اولاً: طبیعت به معنای مادی، یعنی از حیث شهود، به عنوان مجموعه پدیدارها، به طور کلی چگونه ممکن است؟ مکان و زمان و آنچه آنها را پر می کند، یعنی متعلق احساس، کلاً چگونه ممکن است؟ پاسخ این است: به وسیله کیفیت قوه حساسیت ما، که آن قوه به اقتضای آن کیفیت، به نحو مخصوص به خود، از اشیایی که ذات آنها نامعلوم و بکلی مغایر با آن پدیدارهاست، متأثر می شود. این پاسخ در خود کتاب [نقد عقل] در قسمت حسیات استعلایی<sup>۱</sup> و اینجا در تمهیدات از طریق حل نخستین مسأله اصلی، داده شده است.

ثانیاً: طبیعت به معنای صوری، به عنوان مجموعه قواعدی که کلیه پدیدارها باید از آنها تبعیت کنند تا به صورت مرتبط به یکدیگر در يك تجربه، به ذهن در آیند، چگونه ممکن است؟ پاسخ جز این نتواند بود که: طبیعت فقط به واسطه کیفیت قوه فاهمه ما ممکن است، که به اقتضای آن، همه آن تصویرات حساسیت بالضروره به يك وجدان راجع می شوند و فقط از رهگذر آن است که نحوه خاص تفکر ما، یعنی تفکر بر طبق قواعد، ممکن است و به وساطت آن، تجربه، که می باید آن را بکلی از شناخت

نفس الامر اشياء جدا دانست، ممکن می شود. این پاسخ در خود کتاب [نقد عقل] در قسمت منطق استعلایی<sup>۱</sup> و اینجا در تمهیدات در طی حل دومین مسأله اصلی داده شده است.

اما اینکه این خصوصیت مخصوص حساسیت، خود چگونه ممکن شده و کیفیت خاص فاهمه<sup>۲</sup> ما و آن ادراك ضروری که در اساس فاهمه و اساس هر گونه فکری قرار دارد چگونه ممکن گشته است، امری است که تحلیل بیشتر آن و پاسخ بدان ممکن نیست، زیرا ما همواره در همه پاسخها و در هر فکری در خصوص اشياء می باید از آن استفاده کنیم.

بسیاری از قوانین طبیعت است که ما آنها را فقط از طریق تجربه می توانیم شناخت، اما مطابقت با قوانین را در بهم بستگی پدیدارها، یعنی طبیعت را به طور کلی، نمی توانیم با هیچ تجربه ای بشناسیم، زیرا تجربه خود به این قوانین که به نحو ماتقدم مبنای امکان آند نیازمند است. بدین وجه، امکان تجربه بطور کلی در عین حال قانون کلی طبیعت نیز هست و اصول تجربه، خود، قوانین طبیعت است، زیرا ما طبیعت را فقط به عنوان مجموعه پدیدارها، یعنی تصویری در خود می شناسیم و لذا قانون بهم بستگی آنها را، بجز از اصول بهم بستگی آنها در خود ما، یعنی شرایط اتحاد ضروری در يك وجدان که مقوم امکان تجربه است، نمی توانیم استخراج کرد. قضیه اصلی که در طی تمام این بخش، مورد شرح و بسط قرار گرفت، یعنی اینکه قوانین کلی طبیعت را می توان مقدم بر تجربه شناخت، خود به این قضیه منجر می شود که مرجع اعلای قانونگذاری برای طبیعت می باید در خود ما، یعنی در فاهمه ما باشد و برای یافتن قوانین کلی طبیعت ما نباید در طبیعت به وسیله تجربه، جستجو کنیم بلکه می باید، برعکس، طبیعت را از لحاظ مطابقت کلی آن با قانون، صرفاً بر حسب شرایط امکان تجربه که در حساسیت و در فاهمه ما قرار دارند مطالعه کنیم، زیرا چگونه می توان به نحو دیگری این قوانین را مقدم بر تجربه شناخت و حال آنکه آنها قواعد شناخت تحلیلی نیستند بلکه بسط و توسعه تألیفی حقیقی آن شناختند. این تطابق میان اصول تجربه ممکن و قوانین امکان طبیعت، که يك تطابق ضروری است فقط به دو علت می تواند حاصل شده باشد: یا این است که این قوانین به واسطه تجربه از طبیعت گرفته

شده، یا اینکه، برعکس، طبیعت از قوانین عام امکان تجربه، نتیجه شده و تماماً همان مطابقت کلی تجربه با قانون است. شق اول متناقض بالذات است، زیرا قوانین کلی طبیعت را می‌توان و می‌باید مقدم بر تجربه (یعنی مستقل از هر تجربه‌ای) شناخت و می‌باید آنها را در تمام موارد استعمال تجربی فاهمه، اساس قرارداد، بنابراین فقط شق دوم باقی می‌ماند.<sup>۱</sup>

لکن ما می‌باید قوانین تجربه سطحی طبیعت را، که همواره مستلزم ادراکات جزئی است، از قوانین محض یا کلی طبیعت - که بی‌آنکه مبتنی بر ادراکات جزئی باشند، صرفاً متضمن شرایط اتحاد ضروری آن ادراکات در یک تجربه‌اند - تمیز دهیم. بالنسبه به این قوانین، طبیعت و تجربه ممکن عیناً یکی هستند و از آنجا که در تجربه ممکن، مطابق قانون بودن، بر بهم بستگی ضروری پدیدارها در یک تجربه (که بدون آن در عالم حواس هیچ چیز را نمی‌توانیم شناخت) و بر قوانین ذاتی فاهمه مبتنی است، اگر بگوییم که: فاهمه قوانین «ماتقدم» خود را از طبیعت نمی‌گیرد بلکه آنها را برای طبیعت مقرر می‌دارد، البته ابتدائاً عجیب به نظر می‌رسد، اما این امر از یقینی بودن آن نمی‌کاهد.

### (۳۷)

در توضیح این قول که به ظاهر جسورانه می‌نماید، مثالی ذکر می‌کنیم تا نشان دهیم که: قوانینی که ما در متعلقهای شهود حسی کشف می‌کنیم، مخصوصاً وقتی آنها را

۱. تنها کروزیوس\* بود که راه سومی می‌شناخت: بدین صورت که یک روح که نه بتواند خطا کند و نه به خطا اندازد، از ازل این قوانین طبیعت را در ما نهاده باشد، اما از آنجا که غالباً اصول غلطی هم مزاحم می‌شود، که نمونه‌های آن در خود نظام فلسفی همین مرد کم نیست، استفاده از چنین اصلی با نبودن معیار قابل اعتمادی برای تمیز مبدأ حقیقی از دروغین، بسیار خطرناک به نظر می‌رسد، زیرا ما هرگز نمی‌توانیم اطمینان حاصل کنیم که در ما چه چیزی ممکن است حاصل الهام روح القدس و چه چیز ناشی از القانات شیطان باشد. (کانت)

\* کریستین اوگوست کروزیوس (۱۷۱۵-۱۷۷۵) (Christian August Crusius)، از ۱۷۴۰ تا ۱۷۵۰ چند اثر فلسفی منتشر ساخت که از آن جمله کتابی در اخلاق (۱۷۴۴) و مابعدالطبیعه (۱۷۴۵) و منطق (۱۷۴۷) و طبیعیات (۱۷۴۹) بود. او که متنفذترین مخالف فلسفه لایب‌نیستی - ولفی بود، نظریه «خوش گمانی» (optimism) و «اصل جهت کافی» را مورد انتقاد قرار داد. او به وجود موجودات مختار (ارواح) در عالم معتقد بود و ضرورت مطلق را عمومی نمی‌دانست. وی صادق بودن خداوند را تضمینی برای وجود عالم خارج و حقیقی بودن اصول محسوب می‌کرد. (م. ا.)

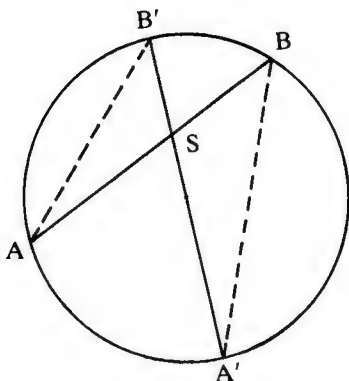
ضروری تشخیص می‌دهیم، قوانینی است که به اعتقاد ما فاهمه در آنها قرار داده است، هر چند از هر لحاظ با قوانین طبیعت که ما آنها را به تجربه نسبت می‌دهیم شباهت دارند.

### (۳۸)

اگر ما خصوصیات يك دایره را، که سبب شده این شکل این همه تعینات غیر ضروری<sup>۱</sup> مکان را یکجا در يك قاعده کلی بهم پیوند در نظر آوریم، نمی‌توانیم برای این شیء هندسی ماهیتی قائل نشویم. مثلاً دو خط که هم یکدیگر و هم دایره را قطع کنند به هر صورت که ترسیم شوند همواره یکدیگر را منظم‌اً چنان قطع می‌کنند که مستطیلی که با دو قطعه هر کدام از آن دو ساخته شود برابر است با مستطیلی که از دو قطعه دیگری ساخته می‌شود. حال می‌پرسیم: آیا این قانون در دایره قرار دارد یا در فاهمه؟ منظورم این است که آیا این شکل، مستقل از فاهمه، فی نفسه متضمن اساس این قانون است یا اینکه این فاهمه است که وقتی این شکل را بر حسب مفاهیم خود (یعنی تساوی شعاعها) می‌سازد در آن این قانون را قرار می‌دهد که وترها یکدیگر را بر طبق يك تناسب هندسی قطع کنند؟ اگر دلایل اثبات این قانون را در نظر بگیریم زود درمی‌یابیم که می‌توان آن را منحصرأ از شرطی که فاهمه در اساس ساختمان این شکل قرار داده، یعنی از تساوی شعاعها، استنتاج کرد.<sup>۲</sup> اگر این مفهوم را بسط دهیم تا

1. arbitrary determinations

۲. می‌توان با ترسیم يك دایره که در آن دو وتر AB و A'B' یکدیگر را در نقطه‌ای مانند S قطع کرده‌اند مقصود کانت را توضیح داد.



وحدت میان خواص مختلف اشکال هندسی تابع قوانین مشترک را بدست آوریم و دایره را به عنوان یکی از مقاطع مخروطی در نظر آوریم که با سایر مقاطع مخروطی از شرایط ساختی اساسی واحدی تبعیت می کند، در می یابیم که همه وترهای متقاطع در آنها، اعم از بیضی و سهمی و هذلولی، یکدیگر را چنان قطع می کنند که میان مستطیلهایی که با دو قطعه آنها ساخته می شود هر چند تساوی موجود نیست، همیشه رابطه معینی<sup>۱</sup> برقرار است. اگر از این هم پیشتر رویم و نظریات اساسی اخترشناسی فیزیکی<sup>۲</sup> را مورد نظر قرار دهیم پی می بریم که سراسر طبیعت مادی تابع قانون فیزیکی يك جاذبه متقابل است، که قاعده اش این است که به نسبت عکس مجذور فواصل هر يك از نقطه های جذب کننده کاهش می یابد، درست به همان نسبت که سطوح کروی که این نیرو در آنها پخش می شود افزایش پیدا می کند، و این قانونی است که به نظر می رسد ضرورتاً در خود اشیاء باشد و به همین سبب، معمولاً قانونی محسوب می شود که می توان آن را مقدم بر تجربه شناخت. با آنکه منابع استنتاج این قانون ساده است، زیرا صرفاً مبتنی است بر نسبت سطوح کروی دارای شعاعهای مختلف، نتیجه آن از حیث تنوع و نظمی که در هماهنگی آن وجود دارد به اندازه ای عالی است که به موجب آن نه تنها همه مدارهای ممکن اجرام سماوی مقاطع مخروطی است، بلکه رابطه آنها با یکدیگر چنان است که غیر از قانون عکس مجذور فواصل، هیچ قانون دیگری را نمی توان بانظام

→ مدعی کانت این است که

$$SA \times SB = SA' \times SB'$$

و این همان خاصیت معروف هندسی است که اگر در آن اندازه گیری دخالت کند، خاصیت قوت نقطه S نسبت به دایره نام دارد. برای اثبات این منظور، به طوری که در شکل دیده می شود B' و A' و AB' را وصل می کنیم، چون زوایای محاطی A و A' و نیز B و B' دارای کمان مشترکی هستند با هم برابر می شوند و در نتیجه دو مثلث SAB' و SA'B با هم متشابه خواهند بود. از تشابه این دو مثلث خواهیم داشت:

$$SA \times SB = SA' \times SB'$$

$$\frac{SA}{SA'} = \frac{SB'}{SB} \rightarrow SA \times SB = SA' \times SB' \quad (م. ف.)$$

۱. این رابطه معین را به اصطلاح ریاضی می توان همان معادله مقطع مخروطی دانست که از تعریف آن نشأت می گیرد. (م. ف.)

کیهانی متناسب دانست<sup>۱</sup>. پس در اینجا طبیعتی است مبتنی بر قوانینی که فاهمه آنها را مقدم بر تجربه و مخصوصاً از طریق اصول کلی تعیین مکان، می‌شناسد. حال می‌پرسم: این قوانین طبیعت، آیا در مکان قرار دارند و فاهمه آنها را صرفاً از راه تفحص در گنجینه معنی مضمّر در مکان می‌آموزد<sup>۲</sup> یا اینکه در فاهمه واقعند و در نحوه‌ای که فاهمه، بر حسب شرایط وحدت تألیفی که همه مفاهیمش در آن گرد می‌آیند به مکان تعیین می‌بخشد؟ مکان امری است به اندازه‌ای متجانس و بالنسبه به جمیع خصوصیات، بلا تعین، که به یقین در آن در پی یافتن هیچ خزانه‌ای از قوانین طبیعی نمی‌باید بود، بلکه برخلاف، آنچه مکان را به شکل دایره و مخروط و کره متعین می‌سازد فاهمه است، از آن حیث که اساس وحدت ساختمان این اشکال را در خود دارد. صورت صرف و کلی شهود که مکان نامیده می‌شود، در واقع زمینه و محل<sup>۳</sup> جمله شهودهایی است که می‌توانند به متعلقات جزئی اختصاص یابند و مسلم است که مکان شرط امکان و تنوع شهودها را در بر دارد، اما وحدت شهودها منحصر به وسیله فاهمه و به اقتضای شرایطی که ذاتی طبیعت آن است، معین می‌شود. بدین وجه، فاهمه، از آن حیث که همه پدیدارها را تحت قوانین خود در می‌آورد و با این عمل تجربه را (به لحاظ صورت آن) به نحو ماتقدم به وجود می‌آورد، منشأ نظام کلی طبیعت است؛ نظامی که هر آنچه فقط می‌باید از طریق تجربه شناخته شود ضرورتاً از قوانین آن متابعت می‌کند، چرا که آنچه مورد نظر ماست طبیعت اشیاء فی نفسه که مستقل از شرایط حساسیت و فاهمه ماست، نیست، بلکه طبیعت، به عنوان متعلق تجربه ممکن است و در این مورد، فاهمه، در عین حال که طبیعت را ممکن می‌سازد، این معنی را نیز اثبات می‌کند که عالم محسوسات یا هرگز متعلق تجربه نیست و یا [اگر هست] طبیعت است.

۱. مقصود کانت از منابع استنتاج این قانون، همان قوانین سه‌گانه کپلر است که نیوتن به کمک آنها و با استفاده از جرم زمین و جرم ماه و فاصله آن دو توانست قانون جاذبه عمومی را کشف کند. نیوتن پس از کشف قانون جاذبه عمومی به کمک قوانین کپلر و مشاهدات خود، عکس مسأله را بررسی کرد و به طریق ریاضی ثابت نمود که اگر بین دو جرم، در حالتی که جرم کوچکتر به دور جرم بزرگتر با سرعت اولیه معینی در گردش باشد، قانون جاذبه عمومی حکمفرما باشد مسیر جرم کوچکتر همواره يك مقطع مخروطی است. (م. ف.).

۲. مقصود معنایی است که مکان متضمن آن است (معنی مکان) نه اینکه معنی واقع در مکان باشد چنانکه اشیاء مادی واقع در مکان است. (استاد مهدوی)

(۳۹)

## ضمیمه علوم طبیعی محض در باب نظام مقولات<sup>۱</sup>

برای يك فیلسوف مطلوبی بالاتر از این نیست که بتواند کثرت مفاهیم یا اصولی را که قبلاً در ضمن استفاده انضمامی از آنها بر او عرضه شده است، از يك اصل مقدم بر تجربه منشعب سازد و بدین سان همه را در يك نوع شناخت جمع نماید. پیش از این او صرفاً عقیده داشت که بعد از آنکه چند انتزاعی صورت داده بود و به نظر رسیده بود که از مقایسهٔ ماحصل آنها با یکدیگر، نوع خاصی از شناخت به وجود آمده، آن مجموعه را به کمال رسانده است، و حال آنکه آن فقط يك انباشته<sup>۲</sup> بوده است. اما اینک او می داند که دقیقاً فقط این مقدار است و نه بیش و نه کم، که می تواند این نوع خاص شناخت را تقوم بخشد، [او اینک] به ضروری بودن این تقسیمبندی خود پی برده، یعنی آن را فهمیده است. اکنون نخستین بار است که وی صاحب يك نظام<sup>۳</sup> شده است.

تفحص در معلومات عادی [و عمومی] برای یافتن مفاهیمی که مبتنی بر هیچ تجربهٔ خصوصی نیستند و با این حال در هر شناختی که از تجربه حاصل می شود حضور دارند، به نحوی که گویی صورت محض بهم بستگی<sup>۴</sup> آن شناختند، تأمل و بصیرتی بیش از آن لازم ندارد که بخواهیم در قواعد يك زبان برای یافتن موارد استعمال عام و صحیح لغات آن جستجو کنیم و از این طریق عناصر دستور آن زبان را گرد آوریم (به راستی که میان این دو تحقیق، رابطه ای بسیار نزدیک وجود دارد) بی آنکه بتوانیم مبنایی به دست دهیم که چرا هر زبانی دقیقاً چنین ماهیتی<sup>۵</sup> دارد و لاغیر، چه رسد به اینکه بتوانیم بیان کنیم که چرا در آن زبان، دقیقاً این تعداد تعینات صوری<sup>۶</sup>، و نه بیش و کم، یافت می شود.

ارسطو ده مفهوم از این گونه مفاهیم اولیهٔ محض را تحت عنوان مقولات<sup>۷</sup> گرد آورد. وی بعداً ناچار شد به این مفاهیم که آنها را محمولات<sup>۸</sup> نیز نامیده اند پنج محمول

1. system of the categories

2. aggregate

3. system

4. mere form of connection

5. formal nature

6. formal determination

۱. ۷. جوهر ۲، کم ۳، کیف ۴، اضافه ۵، فعل ۶، انفعال ۷، متی ۸، آئین ۹، وضع ۱۰، ملک. (کانت)

8. predicaments



الحاقی<sup>۱</sup> نیز اضافه کند که بعضی از آنها قبلاً در مقولات مندرج بود (تقدم و معیت و حرکت)؛ اما این مجموعه نامنسجم، نه از آن لحاظ که اندیشه‌ای بود که براساس قاعده‌ای نضج یافته باشد، بلکه فقط از آن حیث که راهگشای تحقیقات آیندگان بود اعتبار داشت و در خور تحسین بود و به همین جهت با پیشرفت فلسفه، به عنوان امری بکلی بی فایده مردود واقع شد.

در تحقیق در عناصر محض شناسایی آدمی (که هیچ امر تجربی در آنها نیست) من تا تأملی طولانی نکردم نتوانستم مفاهیم محض اولیه حساسیت (مکان و زمان) را با اطمینان از مفاهیم فاهمه بازشناسم و تفکیک کنم. بدین وجه، مقولات هفتم و هشتم و نهم از فهرست مذکور حذف گشت. باقی [نیز] مرا هیچ به کار نمی آمد، زیرا هیچ اصلی وجود نداشت که بتوانم براساس آن فاهمه را به نحو کامل مورد تفحص قرار دهم و همه افعال<sup>۲</sup> آن را، که منشأ مفاهیم محض آنند به استقصاء تام، دقیقاً معین سازم.

برای یافتن چنین اصلی، من به جستجوی فعلی از فاهمه برآمدم که خود بقیه را به تمامی در برداشته باشد و فقط به اختلاف حالات و موارد، اختلاف پذیرد، تا بتوانم کثرت تمثلات<sup>۳</sup> را کلاً در وحدت فکر مندرج سازم و دریافتم که این فعل فاهمه عبارت از حکم کردن است. در اینجا، حاصل مساعی اهل منطق - که به پایان رسیده بود اما بکلی خالی از نقص نبود - فراروی من بود و همان مرا قادر ساخت تا جدول کاملی از افعال محض فاهمه وضع کنم که هنوز بالنسبه به هیچ شیئی تعینی نداشت. سرانجام این افعال قوه حاکمه<sup>۴</sup> را بر اشیاء به نحو کلی، و بلکه بر آن شرطی که به احکام اعتبار عینی می بخشید ارجاع کردم و از آنجا مفاهیم محض فاهمه بدست آمد که از آنها بی هیچ تردید دانستم که دقیقاً این تعداد است و نه بیش و نه کم که به کل شناخت ما از اشیاء توسط فاهمه محض، تقوم می بخشد. مناسب چنان دیدم که آنها را به همان نام قدیمیشان، مقولات بنامم. اما حق افزودن همه مفاهیم متفرع از آنها را برای خود محفوظ دانستم، خواه آن مفاهیم از ارتباط مقولات با یکدیگر حاصل شود و خواه از ارتباط با صورتهای محض پدیدار (مکان و زمان) یا با ماده آنها، مادام که هنوز تعین تجربی نیافته باشد (متعلق احساس به صورت مطلق)؛ این تکمله جامع که نام حملیات<sup>۵</sup>

۱. post predicaments؛ تضاد، تقدم و تأخر، معیت، حرکت، جده. (کانت)

2. functions

3. representations

4. functions of judging

5. predicables

بر خود دارد می‌بایست به محض بوجود آمدن يك نظام فلسفه استعلایی، که فعلاً به قصد رسیدن بدان هم خویش را منحصراً مصروف نقد خود عقل ساخته بودم، به آن الحاق می‌گشت.

و اما آن امر اساسی در این نظام مقولات که آن را از آن مجموعه نامنسجم قدیم، که بدون هیچ اصلی به وجود آمده بود، متمایز می‌سازد و به همان دلیل، تنها این نظام شایسته نام فلسفه است عبارت از این است که: با این نظام می‌توان معنی حقیقی مفاهیم محض فاهمه و شرایط استفاده از آنها را به دقت معین ساخت زیرا [از آنچه گفتیم] معلوم شد که این مفاهیم بخودی خود جز افعال منطقی هیچ نیست و لذا مقوم کمترین مفهومی از يك شیء فی نفسه نیست بلکه خود محتاج آن است که قائم به شهود حسی باشد. پس فایده مفاهیم محض فاهمه فقط این است که احکام حاصل از تجربه سطحی را، که نسبت به هیچ يك از افعال قوه حاکمه تعیین و اختصاصی ندارند، نسبت به آن افعال متعین می‌سازد و از این طریق برای آنها اعتبار کلی فراهم می‌آورد و به وسیله آنها احکام تجربی را کلاً ممکن می‌سازد.

چنین تصویری در خصوص ماهیت مقولات، که ضمناً استفاده از آنها را منحصراً به تجربه محدود می‌سازد، نه به خاطر نخستین مصنف آنها<sup>۱</sup> و نه کس دیگری پس از او، خطور نکرده بود و حال آنکه این مقولات، جدا از این معنا (که دقیقاً لازمه استنتاج آنهاست) فهرست بکلی بیفایده و بیمقداری است که فاقد تبیین است و قاعده‌ای جهت استفاده از آنها وجود ندارد. اگر چنین مطلبی به ذهن قدما خطور کرده بود بی شک کل مطالعات مربوط به شناخت عقلی محض که قرنهای متمادی تحت عنوان مابعدالطبیعه موجب تباهی بسیاری از عقول شده، به صورتی کاملاً متفاوت با آنچه هست بدست ما می‌رسید و بجای آنکه نیروی دماغی مردم را در جزئیات بیهوده و غامض به تحلیل برد، چنانکه برد، و برای علم حقیقی بلا استفاده سازد، مایه روشنی عقول می‌گشت.

این نظام مقولات، به نوبه خود، به هر مطالعه‌ای که در باب هر متعلق از عقل محض صورت گیرد نظام می‌بخشد و سر رشته و دستورالعملی قطعی بدست می‌دهد که تحقیقات مابعدالطبیعه، برای آنکه کامل شود، باید چگونه و از چه راهی صورت گیرد، و

۱. اشاره به ارسطوست. (م. ف.).

این بدان سبب است که این نظام، تمامی عناصر<sup>۱</sup> فاهمه را که مشتمل بر همه مفاهیم دیگر است در بردارد. جدول اصول نیز به همین ترتیب بوجود آمده و تنها با استفاده از نظام مقولات است که می توان نسبت به کامل بودن آن یقین پیدا کرد و حتی در تقسیم بندی مفاهیمی که می باید از موارد استعمال فیزیولوژیکی فاهمه فراتر رود (کتاب نقد عقل ص ۳۴۴ و نیز ص ۴۱۵)<sup>۲</sup> باز هم همین سر رشته است که چون باید همواره از نقاط ثابتی که مقدم بر تجربه در فاهمه آدمی متعین گشته است، عبور کند، همیشه حلقه مسدودی تشکیل می دهد که جای تردیدی باقی نمی گذارد که شناخت کامل متعلق يك مفهوم محض فاهمه یا عقل، از نظر فلسفی و بر حسب اصول ماتقدم، تنها از این طریق میسر است. علاوه بر این، من نمی توانم این سر رشته را در یکی از انتزاعی ترین تقسیمات هستی شناسی<sup>۳</sup>، که تمایزات متعدد مفاهیم شیء و لاشیء<sup>۴</sup> و استخراج جدولی منظم و ضروری بر طبق آن است بکار نگیرم<sup>۵</sup>

### 1. moments

۲. مراد کانت بخش (الف ۳۴۴ و ب ۴۰۲) از کتاب نقد عقل محض است در باب مغالطات عقل محض (جدول ارکان چهارگانه روانشناسی استدلالی به استنتاج از مقولات: نفس جوهر است و بسیط است و واحد است و با اشیاء ممکن واقع در مکان مرتبط است) و نیز بخش (الف ۴۱۵ و ب ۴۴۲) آن کتاب ذیل عنوان «تعارض عقل محض» در خصوص «نظام تصورات مربوط به جهان» (system of the cosmological ideas) جدول تصورات چهارگانه مربوط به جهان به استخراج از مقولات: ترکیب (composition)، انقسام (division)، تکون (origination)، تعلق وجود (dependence of existence)، (م. ا.)

### 3. ontological divisions 4. concepts of something and nothing

۵. درباره جدول مقولات مذکور، می توان همه گونه ملاحظات جالب توجه بعمل آورد مثلاً: (۱) مقوله سوم از ترکیب مقوله های اول و دوم در يك مفهوم، حاصل می شود. (۲) در مفاهیم کمیت و کیفیت آنچه هست صرفاً پیش رفتی است از وحدت به جانب تمامیت، یا از شیء به لاشیء، (لذا مقولات کیفیت باید چنین باشد: ایجاب، حصر، نفی مطلق) بدون طرف اضافه (correlata) یا طرف مقابل (opposita)، و حال آنکه مقولات نسبت و جهت متضمن اینها نیز هست. (۳) همان طور که در منطق، احکام حملی اساس همه احکام دیگر است، در اینجا نیز مقوله جوهر اساس همه مفاهیم اشیاء واقعی است. (۴) به همان نحو که جهت در يك حکم، محمول جداگانه ای محسوب نمی شود در اینجا نیز از مفاهیم مربوط به جهت، هیچ تعینی به اشیاء اضافه نمی شود، و از این قبیل. بر همه این گونه ملاحظات فوائد بسیار مترتب است. علاوه بر این، اگر کسی همه حملیات (predicables) را - که می توان آنها را به صورت کامل از يك کتاب خوب در امور عامه (ontology) مثلاً کتاب بومگارتن) اقتباس کرد - احصا کند و آنها را ذیل مقولات دسته بندی نماید و از افزودن تحلیل کاملی از همه این مفاهیم نیز، در حد امکان، غفلت نکند، بخشی صرفاً تحلیلی از مابعدالطبیعه حاصل می شود که واجد

(نقد عقل ص ۲۹۲).<sup>۱</sup>

این نظام مقولات، همانند هر نظام حقیقی که بر يك اصل کلی مبتنی باشد متضمن فوائد بیشمار است، چرا که همه مفاهیم بیگانه‌ای را که ممکن است در مفاهیم محض فاهمه داخل شوند طرد می‌کند و هر شناختی را در جای مناسب خود قرار می‌دهد. در امور عامه، آن مفاهیمی که من آنها را، بر حسب سر رشته مقولات، تحت عنوان مفاهیم رَویت<sup>۲</sup> در جدولی مرتب نیز ساخته بودم، مفاهیمی است که بدون اجازه و حق مشروع، خود را در صف مفاهیم محض فاهمه داخل می‌کند، با آنکه مفاهیم فاهمه، مفاهیم بهم بستگی و بنابر این مفاهیم خود اشیائند و حال آنکه مفاهیم رَویت منحصرأ مفاهیم مقایسه صرف مفاهیم موجود در ذهن هستند و لذا ماهیت و مورد استعمال آنها بکلی با مفاهیم فاهمه متفاوت است؛ تمایزی که من مطابق قانون به وجود آورده‌ام (کتاب نقد عقل ص ۲۶۰)<sup>۳</sup> از این اختلاط جلوگیری می‌کند. فایده این جدول جداگانه مقولات، چنانکه قریباً خواهیم دید آنجا که جدول مفاهیم استعلایی عقل را از مقولات تفکیک



هیچ قضیه تألیفی نیست و می‌تواند مقدم بر بخش دوم (بخش تألیفی) قرار گیرد و نه تنها به لحاظ تعین و جامعیت خود سودمند است بلکه علاوه بر آن به اعتبار نظامی که در آن است زیبایی خاصی دارد. (کانت) ۱. اشاره به بخش (الف ۲۹۲ و ب ۳۴۸) کتاب نقد عقل جدول تقسیمات چهارگانه مفهوم لاشیء که مستخرج از مقولات است بدین صورت است: وجود عقلی (ens rationis)، عدم اضافی (nihil negativum) وجود خیالی (ens imaginarium)، ممتنعات (nihil negativum). (م. ا.)

## 2. concepts of reflection

۳. بخش (الف ۲۶۰ و ب ۲۹۶) نقد عقل ذیل عنوان «معارات»<sup>\*</sup> در مفاهیم رَویت (The amphiboly of the concepts of reflection) (مفاهیم رَویت عبارتند از: اتحاد و اختلاف، توافق و تقابل، درونی و بیرونی، ماده و صورت)

\* اصطلاح amphiboly که ما آن را با توجه به مصطلحات منطق حکمای اسلامی به «معارات» ترجمه کرده‌ایم در لغت نامه کوچک آکسفورد چنین معنی شده است:

amphiboly: (Logic). Ambiguity arising from uncertain construction, where the individual words are unequivocal. خواجه نصیر طوسی نیز در اساس الاقتباس (صفحه ۵۱۹ چاپ دوم، انتشارات دانشگاه تهران) می‌نویسد:

«مغالطه بحسب نفس ترکیب و آن را معارات خوانند. و آن چنان بود که الفاظ مفرد هیچکدام مشترك نبود، اما ترکیب اقتضاء اشتراك کند، چنانکه گویند: هر که در حق زید چیزی گوید، او چنان بود، چه این را دو مفهوم بود: یکی آنکه گوینده چنان بود و دیگر آنکه زید چنان بود. و این اشتراك از جهت احتمال رجوع ضمیر است با هر دو...» (م. ف.)

می‌کنیم آشکارتر خواهد شد، ماهیت و منشأ این دو دسته مفاهیم بکلی متفاوت است (و لذا جدول مفاهیم عقل باید به صورت دیگری باشد). این تفکیک بسیار ضروری، هرگز در هیچ يك از نظام‌های مابعدالطبیعه صورت نگرفته و تصورات عقل، آن چنان با مفاهیم فاهمه در هم آمیخته، که گویی این دو، چونان دو برادر، از يك خانواده‌اند، و این اختلاطی است که اگر نظام خاصی برای مقولات وجود نداشته باشد، اجتناب‌ناپذیر است.

## مسأله استعلایی اصلی

### بخش سوم

مابعدالطبیعه، به طور کلی، چگونه ممکن است؟

(۴۰)

نه ریاضیات محض و نه طبیعیات محض، هیچ یک از لحاظ اتقان و تیقن خود، به استنتاجی که ما در خصوص هر یک از آن دو تاکنون انجام دادیم محتاج نبوده اند، زیرا ضامن اعتبار ریاضیات محض، بدهات آن است و طبیعیات محض از منابع محض فاهمه<sup>۱</sup> نشأت می گیرد، هر چند بر تجربه و تأیید همه جانبه آن متکی است و کلاً نمی تواند از شهادت آن مستغنی باشد، زیرا با همه تیقنی که دارد از آنجا که فلسفه<sup>۲</sup> است هرگز نمی تواند خود را در ردیف ریاضیات جای دهد. بنابراین، احتیاج این دو علم به پژوهش مذکور، نه برای خود، بلکه برای علم دیگری است که همانا مابعدالطبیعه است.

در مابعدالطبیعه، نه تنها مفاهیم طبیعت، که همواره در تجربه مورد استفاده قرار می گیرد، بلکه مفاهیم محض عقل نیز، که هرگز از هیچ تجربه ممکن استفاده نیست،

۱. در اینجا در ترجمه لوکاس به جای فاهمه (understanding)، عقل (reason) آمده، اما چون خود کانت در متن آلمانی اصطلاح verstand بکار برده ما به جای عقل، فاهمه قرار داده ایم. در سایر ترجمه ها نیز معادل فاهمه آمده است. (م. ف.)

۲. یعنی «از آنجا که متضمن مبادی استدلالی (disjursive) است» (برخلاف ریاضیات که صرفاً شامل مبادی شهودی است). رجوع کنید به صفحات ۱۱۸ و ۱۳۴ (م. ا.)

مورد نظر است، و آن مفاهیمی است که واقعیت عینی (یعنی موهوم صرف نبودن) آنها و تصدیقاتی است که صحت و سقم آنها هرگز با هیچ تجربه‌ای نمی‌تواند تأیید یا کشف گردد، مضافاً بر این که غرض اصلی از مابعدالطبیعه نیز همین قسمت آن است و جز آن هر چه هست وسیله‌ای برای نیل بدان است و هم از این روست که این علم به لحاظ خود به چنین استنتاجی نیازمند است. در این سومین مسأله که اینک فراروی ماست آنچه مورد نظر است جوهر اصلی مابعدالطبیعه و خصوصیت ذاتی آن است که همانا اشتغال عقل است به صرف خود عقل و التفات به اموری که عقل آنها را ماکیان وار زیر پر مفاهیم خویش گرفته و مستقیماً زاییده آن مفاهیم می‌پندارد، بی‌آنکه خود را به وساطت تجربه محتاج بیند یا به نحوی بتواند از رهگذر تجربه، بدانها دست یابد.<sup>۱</sup>

مادام که راه حلی برای این مسأله پیدا نشود، عقل هرگز ارضاء نخواهد شد. کاربرد تجربی، که عقل فاهمه محض را در آن محدود ساخته است هرگز غایت قصوای عقل را تأمین نمی‌کند. هر تجربه بخصوص، تنها جزئی از کره‌ای است که قلمرو تجربه است، اما کل مطلق همه تجربه‌های ممکن، دیگر تجربه نیست و با این حال يك مسأله ضروری عقل است. عقل، برای صرف تمثیل<sup>۲</sup> این مسأله، به مفاهیمی محتاج است که بکلی از مفاهیم محض فاهمه متفاوت است، مفاهیمی که کاربرد آنها منحصر آ حلولی<sup>۳</sup> است و به عبارت دیگر به تجربه، در حدی که به ما داده شده باشد، مربوط است، و حال آنکه مفاهیم عقل به تمامیت<sup>۴</sup>، یعنی به وحدتی که جامع همه تجربه‌های ممکن است مربوط است و لذا از هر تجربه معلومی فراتر می‌رود و متعالی<sup>۵</sup> می‌شود.

همچنانکه فاهمه برای تجربه، به مقولات محتاج بود، عقل هم در خود مبدئی برای تصورات<sup>۶</sup> دارد، مراد من از تصورات، مفاهیمی است ضروری که متعلق آنها هرگز در تجربه، عرضه نتواند شد. تصورات همانگونه لازمه طبیعت عقلند که مقولات لازمه طبیعت فاهمه، و اگر این تصورات با خود توهمی به همراه دارند که به آسانی می‌تواند

۱. اگر بتوان گفت که يك علم، دست کم در تصور عامه مردم، هنگامی علم واقعی است که ثابت شود مشکلاتی که ما را بدان می‌کشاند، مشکلاتی است که بر حسب طبیعت عقل آدمی برای همگان پیش می‌آید و بالتبیه همواره ناگزیر مساعی بسیاری، اگرچه به خطا، در آن صورت می‌گیرد، در آن صورت باید گفت که مابعدالطبیعه به نحو ذهنی (درواقع ضرورتاً) واقعی است؛ و آنگاه ما حق داریم بپرسیم که آن (به نحو عینی) چگونه ممکن است. (کانت)

2. representation      3. immanent      4. completeness      5. transcendent

6. ideas

ما را به خطا اندازد، این توهّم، اجتناب ناپذیر است، هر چند به خوبی می توان خود را از فریب آن محفوظ داشت.

از آنجا که خطا عبارت از اعتبار عینی دادن به مبدأ ذهنی احکام است، تنها نگهبان قابل اطمینانی که می تواند عقل را، در آن هنگام که در تشخیص وظیفه خود به خطا می رود و اموری را که فقط به خود آن و کیفیت عمل آن در موارد استعمال حلولی مربوط است به نحو متعالی به نفس الامر اشیاء نسبت می دهد، از بیراهه باز دارد این است که عقل محض، خود را، در آن موارد که به نحو متعالی (یعنی خارج از حد) بکار می رود، بشناسد.

### (۴۱)

تفکیک تصورات، که مفاهیم محض عقلند، از مقولات، یعنی از مفاهیم محض فاهمه، از آن جهت که دو نوع شناختند که از حیث نوع و منشأ و مورد استعمال، کاملاً از یکدیگر متفاوتند در تأسیس علمی که می باید نظام تمامی این شناختها را مقدم بر تجربه در خود داشته باشد، به اندازه ای مهم است که بدون چنین تفکیکی مابعدالطبیعه مطلقاً ناممکن است و حداکثر به تلاش بی قاعده و ناشیانه کسی می ماند که می خواهد کاخی از کاغذ بنا کند بی آنکه موادی را که به کار می برد بشناسد و از مناسب بودن آنها برای مقصود خویش یا مقاصد دیگر آگاه باشد. اگر از کتاب نقد عقل محض هیچ فایده دیگری جز بیان این تفکیک برای نخستین بار، عاید نشده بود، سهم آن در تنویر فهم و هدایت پژوهشهای ما در عرصه مابعدالطبیعه، از همه تلاشهای بی ثمری که تاکنون برای ادای حق مسائل متعالی عقل محض صورت گرفته بیشتر می بود، زیرا هرگز حتی گمان نمی رفت که این عرصه [متعالی عقل محض] از عرصه فاهمه بکلی جدا باشد و هم از این رو مفاهیم فاهمه و عقل چنان در ردیف هم ذکر می شد که گویی از یک نوع واحدند.

### (۴۲)

تمام شباهت‌های محض فاهمه این خصوصیت را دارند که مفاهیم آنها در تجربه عرضه می شود و اصول آنها به وسیله تجربه تأیید می گردد و حال آنکه شناخت متعالی حاصل از عقل را، مادام که تصورات آن مورد نظر باشد، نه می توان در تجربه عرضه



کرد و نه هرگز قضایای آن را به وسیلهٔ تجربه رد یا اثبات کرد. لذا اگر در آن خطایی راه یابد، کشف آن جز با خود عقل محض ممکن نیست و این بس دشوار است چرا که همین عقل، بر حسب طبیعت خود به وسیلهٔ تصورات خویش حالت جدلی<sup>۱</sup> پیدا می کند و توهمی که به ناچار پدید می آید با هیچ يك از تحقیقاتی که به شیوهٔ اهل جزم در خصوص اشیاء خارج از ذهن صورت می گیرد محدود نتواند شد و محدود ساختن آن جز با تحقیق در ذهن و در خود عقل که منشأ تصورات است، ممکن نیست.

### (۴۳)

در کتاب نقد عقل غرض عمدهٔ من همواره آن بود که ببینم چگونه می توانم نه تنها به دقت وجوه [مختلف] شناسایی را از یکدیگر بازشناسم، بلکه علاوه بر آن، چگونه می توانم همهٔ مفاهیم وابسته به هر يك از آنها را از منبع مشترك آن مفاهیم استخراج کنم تا نه فقط بتوانم با علم به منشأ آنها مورد استفادهٔ آنها را با اطمینان معین سازم، بلکه همچنین بتوانم خود را از این مزیت عظیم که تاکنون نصیب کسی نشده بر خوردار سازم که مقدم بر تجربه و بر حسب اصول، بدانم که احصاء و دسته بندی و تشخیص مفاهیم را به تمامیت رسانده ام. اگر این معنی حاصل نشود، مابعدالطبیعه جز مجموعهٔ آشفته ای نیست که در آن هرگز هیچ کس نخواهد دانست که آیا آنچه دارد کافی است و یا این که کم و کسری دارد و آن در کجاست؟ به راستی تنها در فلسفهٔ محض است که می توان از چنین مزیتی برخوردار گشت، بلکه ذات و اساس این فلسفه، همان است.

همان طور که من منشأ مقولات را در افعال چهارگانهٔ منطقی کلیهٔ احکام فاهمه یافته بودم، کاملاً طبیعی بود که منشأ تصورات را در وجوه سه گانهٔ قیاس<sup>۲</sup> جستجو کنم زیرا چون چنین مفاهیم محض عقلی (تصورات استعلائی) به ما داده شده، آنها را، در صورتی که فطری محسوب نکنیم، در هیچ کجا نمی توان یافت مگر در همین فعل عقل<sup>۳</sup>، که از آن حیث که صرفاً به صورت نظر دارد مقوم عنصر منطقی قیاس است، اما از آن حیث که احکام فاهمه را که مقدم بر تجربه بر حسب این یا آن صورت تعیین یافته اند، تمثیل می بخشد مقوم مفاهیم استعلایی عقل محض است.

1. dialectical

2. syllogism

۳. اشاره به قیاس است. (م. ف.)

اختلاف انواع قیاس بر حسب صورت، موجب انقسام قیاس به اقسام حملی<sup>۱</sup> و شرطی<sup>۲</sup> و انفصالی<sup>۳</sup> است. بنابراین مفاهیم عقلی مبتنی بر قیاس اولاً، متضمن تصور موضوع کامل<sup>۴</sup> (ذات جوهری)<sup>۵</sup> است، ثانیاً متضمن تصور سلسله کامل شرطها<sup>۶</sup> و ثالثاً تعین بخشیدن به همه مفاهیم در تصور يك مجموعه کامل از<sup>۷</sup> امور ممکن<sup>۸</sup>.

1. categorical      2. hypothetical
3. disjunctive      4. the idea of the complete subject
5. the substantial      6. the idea of the complete series of conditions
7. the determination of all concepts in the idea of a complete totality of the possible

۸. در قضیه شرطی منفصل ما کل امکان را بالنسبه به يك مفهوم منقسم می گیریم. مبدأ وجودی تعین تام يك شیء به طور کلی، (از میان همه محمولهای متضاد، يك محمول به هر شیء قابل اسناد است) که در عین حال مبدأ همه قضایای شرطی منفصل نیز هست مبتنی است بر کل امکان بتمامه، که در آن امکان هر شیء به طور کلی متعین محسوب می شود. برای آنکه این سخن را مختصری توضیح داده باشیم گوییم عمل عقل در قیاسات انفصالی، از حیث صورت آن، با عملی که تصویری از کل واقعیت را ایجاد می کند یکی است زیرا که کل واقعیت نیز مجموعه ای است شامل طرف اثباتی همه محمولهایی که دبدو نقیض یکدیگرند.\* (کانت) \* چون در اینجا (هم در متن و هم در پانویشت) مطلب به قدری به ایجاز و اختصار بیان شده که درک آن با اکتفا به عبارت تمهیدات بسیار دشوار می نماید، ذیلاً برای کمک به فهم مقصود کانت ترجمه صفحه ای از نقد عقل محض را اضافه می کنیم و متذکر می شویم که فهم کامل این مقصود همچنان مستلزم رجوع بدان کتاب خواهد بود.

«تعین منطقی يك مفهوم به وسیله عقل بر اساس يك قیاس انفصالی حاصل می شود، در این قیاس، کبری، مشتمل بر يك تقسیم منطقی است (تقسیم تمامی دایره يك مفهوم کلی) و صغری این دایره را به بخش خاصی تخصیص می دهد و نتیجه، بوسیله همین بخش خاص، مفهوم را متعین می سازد. مفهوم کلی يك واقعیت (reality) را نمی توان مقدم بر تجربه تقسیم کرد زیرا ما بدون تجربه نمی دانیم انواع مشخص واقعیاتی که در آن جنس [کلی] اشتغال یافته کدام است. آن کبرای استعلایی که در تعین تام همه اشیاء مفروض واقع می شود، بنابراین هیچ نیست مگر مجموع همه واقعیتهای، این مجموع صرفاً مفهومی نیست که به اعتبار محتوای استعلایی آن، همه محمولها تحت آن واقع شده باشند، بلکه علاوه بر آن، همه آن محمولها را در درون خود دارد و تعین تام هر شیء بر اساس تخصیص این مجموعه واقعیت است، از آن حیث که بخشی از آن به شیء حمل می شود و باقی از آن سلب می گردد و این عملی است منطبق با یا چنین است یا چنان کبرای قیاس انفصالی و تعین شیء در صغری آن بر اساس یکی از دو طرف تقسیم. بنابراین، عقل وقتی که ایده آل استعلایی را مورد استفاده قرار می دهد تا تعین همه اشیاء ممکن را با ارجاع بدان معلوم سازد، عملش شبیه عملی است که در قیاسهای انفصالی دارد. این است آن اصلی که من آن را اساس تقسیم سیستماتیک همه تصورات استعلایی قرار داده ام که موازی و منطبق با انواع سه گانه قیاس است.»

(ترجمه بخش الف ۵۷۷ و ب ۶۰۵ کتاب نقد عقل محض از ترجمه انگلیسی Norman Kemp)

(Smith) (م.ف.)

تصور اول، مربوط به نفس است<sup>۱</sup>، دومی مربوط به جهان<sup>۲</sup> و سومی مربوط به خدا<sup>۳</sup>، و از آنجا که این هر سه تصور هر يك به نحوی محل جدل<sup>۴</sup> واقع می شود، براساس آنها جدل محض را کلاً به مغالطه<sup>۵</sup> عقل محض و تعارض<sup>۶</sup> عقل محض و بالاخره به ایده آل عقل محض<sup>۷</sup> تقسیم کردیم. از این استنتاج به خوبی اطمینان حاصل می شود که در اینجا همه دعاوی عقل محض به تمامی بیان شده و ممکن نیست که حتی یکی هم از قلم افتاده باشد، زیرا که استنتاجی است که خود قوه عقل را که یگانه منشأ آن دعاوی است سرپا مورد بررسی قرار داده است.

### (۴۴)

در ضمن این ملاحظات، به طور کلی بجاست باز هم متذکر شویم که: برخلاف مقولات، تصورات عقل، در استفاده از فاهمه در تجربه، ما را به هیچ روی بکار نمی آید، بلکه از این حیث هیچ نیازی بدانها نیست و در واقع این تصورات خود مانع و مزاحمی در برابر قواعد شناخت عقلانی طبیعت است، هر چند وجود آنها به اعتبار غرض دیگری که هنوز آن را معین نکرده ایم، ضرورت دارد. چه نفس جوهری بسیط باشد و چه نباشد، برای ما در تبیین پدیدارهای نفسانی علی السویه است، زیرا با هیچ تجربه<sup>۸</sup> ممکن نمی توانیم مفهوم يك وجود بسیط را به نحو محسوس و انضمامی قابل تعقل سازیم و لذا، این مفهوم، از لحاظ معرفتی که ما می خواهیم به علت پدیدارها داشته باشیم بکلی پوچ و توخالی است و نمی توان آن را به مثابه اصلی در تبیین آنچه از تجربه بیرونی یا درونی حاصل می شود مورد استفاده قرار داد. همچنین نمی توانیم در تبیین هیچ حادثه ای در خود عالم، از تصورات جهان شناختی مربوط به آغاز جهان یا قدم آن استفاده کنیم، بالاخره به حکم يك قاعده درست فلسفه طبیعی، ما باید از هر گونه تبیینی از نظام طبیعت، که از اراده يك وجود برین<sup>۸</sup> حاصل شده باشد اجتناب کنیم چرا که این دیگر فلسفه طبیعی نیست بلکه اعتراف به این است که در آن به بن بست رسیده ایم. بنابراین مورد استعمال این تصورات با مورد استعمال مقولات، که تجربه، خود ابتدائاً،

1. psychological      2. cosmological      3. theological      4. dialectic

5. paralogism      6. antinomy      7. ideal of pure reason

8. highest being (وجود اعلی)

از طریق آنها و اصول مبتنی بر آنها، ممکن شد، بکلی متفاوت است. لکن اگر هم ما فقط مصروف شناخت طبیعت بدان صورت که از تجربه مستفاد می شود، باشد در آن صورت تحلیل پرمشقتی که از فاهمه بدست داده ایم بکلی زائد خواهد بود، زیرا عقل بدون این همه استنتاج دقیق و ظریف نیز، کار خود را در ریاضیات و علوم طبیعی به خوبی و در نهایت وثوق به انجام می رساند. بدین وجه، نقد ما از فاهمه، به لحاظ غایت و غرضی فراتر از استعمال فاهمه در تجربه، با تصورات عقل محض پیوند و اتصال پیدا می کند و چنانکه پیشتر گفته ایم استفاده از فاهمه در این مقام [فراتر از تجربه] بکلی ناممکن و بی مورد و بی معنی است. لیکن با این حال می باید میان آنچه به ماهیت عقل و ماهیت فاهمه تعلق دارد نوعی هماهنگی وجود داشته باشد و عقل باید فاهمه را در نیل به کمال مدد رساند و به هیچ روی در کار آن اختلالی ایجاد نکند.

حل این مسأله بدین قرار است: عقل محض با تصورات خود ناظر به اشیاء مشخصی که در ورای قلمرو تجربه واقع باشند نیست بلکه فقط می خواهد استفاده از فاهمه را در کل تجربه به تمامیت رساند. البته این تمامیت نمی تواند تمامیت شهودات و اشیاء باشد بلکه فقط تمامیت اصول است. با این حال، عقل برای آنکه از این تمامیت تصویر مشخصی داشته باشد و شناخت حاصل از فاهمه را تا حد امکان به تمامیتی که این تصور مشعر بدان است نزدیک سازد آن را به منزله شناخت يك شیء می گیرد، شناختی که از لحاظ قواعد فاهمه کاملاً متعین است، اما خود شیء، باری، تصویری بیش نیست.

(۴۵)

ملاحظه مقدماتی

در باب

جدل عقل محض<sup>۱</sup>

پیش از این در بندهای ۳۳ و ۳۴ بیان کرده ایم که: خالی بودن مقولات از هرگونه شائبه

تعینات حسی می‌تواند عقل را گمراه سازد تا دامنه استفاده از آنها را تا نفس الامر اشیاء، که بکلی فراتر از تجربه است، بسط دهد، و حال آنکه مقولات چون صرفاً افعال منطقی [فاهمه] اند و خود شهودی پیدا نمی‌کنند تا از آن به نحو انضمامی وجه و معنایی فراهم آورند، اگرچه می‌توانند اشیاء را به طور کلی ممثل سازند، هرگز نمی‌توانند به خودی خود از هیچ شیئی مفهومی متعین بدست دهند. اشیاء حاصل از این غلو همانها هستند که به ذوات معقول یا موجودات محض فاهمه (یا بهتر بگوییم موجودات ذهن) موسومند، مانند جوهر، اما بدون ملحوظ بودن استمرار آن در زمان یا يك علت، بی‌آنکه فعل آن در زمان باشد و امثال آن. [آنگاه] بدین اشیاء محمولهایی نسبت داده می‌شود که صرفاً بکار ممکن ساختن مطابقت تجربه با قانون می‌آیند و حال آنکه همه شرایط شهود، که فقط با وجود آنها تجربه ممکن است، از آنها سلب شده و بالنتیجه این مفاهیم از نو فاقد معنی گشته است.

از اینکه فاهمه به طبع خود - و نه به سائقه قوانین بیگانه - بلهوسانه خود را در آن سوی حدود خویش در قلمرو موجودات ذهنی سرگردان می‌سازد، بیمناك نباید بود. اما هیچیک از موارد استعمال قواعد فاهمه در تجربه، عقل را به نحو کامل ارضاء نمی‌کند، چرا که این موارد همواره مشروط است و عقل آنگاه که خواهان خاتمه یافتن این زنجیره امور مشروط است فاهمه را از حیطه اش به بیرون می‌کشد، گاه برای آنکه متعلقات تجربه را در سلسله ای ممثل سازد چنان ممتد، که در هیچ تجربه ای نگنجد و گاه حتی (به قصد خاتمه دادن به آن زنجیره) برای آنکه به جستجوی ذوات معقولی برآید بکلی بیرون از تجربه که آن زنجیره را بدان بتوان بست و از این طریق، عقل با رها شدن از شروط تجربه، سرانجام بتواند کاملاً بر آنچه می‌خواهد نائل آید. اینها همان تصورات استعلایی<sup>۱</sup> است که با آنکه به مفاهیم غلو آمیز ناظر نیست و بلکه - به اقتضای غایت حقیقی و لکن پنهان تعین طبیعی عقل ما - جز به امتداد نامحدود استفاده از [مفاهیم فاهمه] در تجربه نظر ندارد، با این حال با يك توهم اجتناب ناپذیر، فاهمه را با فریب به يك استعمال متعالی می‌کشد که هر چند فریب آمیز است، اما چنان نیست که محدود نگاهداشتن آن، با اخذ تصمیم به رعایت حدود تجربه ممکن شود، بلکه فقط آموزش علمی و تحمل رنج می‌خواهد.

(۱) تصور مربوط به نفس  
(ص ۳۴۱ به بعد کتاب نقد عقل)<sup>۱</sup>

(۴۶)

از دیر باز این نکته مورد توجه بوده است که در همه جوهرها، موضوع به معنی خاص<sup>۲</sup>، یعنی آنچه پس از سلب همه اعراض (که در حکم محمولند) باقی می ماند و بالنتیجه خود ذات جوهری<sup>۳</sup>، بر ما نامعلوم است، و همین محدودیتهای معرفت ما، مایه شکوه های گوناگون بوده است. لکن باید بخوبی توجه داشت که اگر باید فاهمه را ملامت کرد نه از آن لحاظ است که ذات جوهری اشیاء را نمی شناسد، و به عبارت دیگر به خودی خود نمی تواند آن را متعین سازد، بلکه از آن جهت است که می خواهد آن را، که يك تصور محض است به نحوی متعین مانند يك شیء مشخص بشناسد. عقل محض خواهان آن است که برای هر يك از محمولهای يك شیء ما موضوع خاصی جستجو کنیم و برای آن موضوع نیز که به نوبه خود ضرورتاً يك محمول است موضوع دیگری بجویم و همین طور تا بی نهایت (یا تا آنجا که مقدور است). اما نتیجه ای که از اینجا حاصل می شود این است که هیچ چیز از آنچه وصول بدان ممکن است، نباید موضوع نهایی گرفته شود و فاهمه هر قدر هم نفوذی عمیق داشته باشد هرگز نمی تواند ذات جوهری را تعقل کند ولو آنکه کل طبیعت بر آن مکشوف باشد؛ زیرا که طبیعت خاص فاهمه ما مقتضی آن است که همه امور را به صورت استدلالی<sup>۴</sup>، یعنی به وساطت مفاهیم و لذا فقط به وساطت محمولهایی که موضوع مطلق<sup>۵</sup> همواره باید فاقد آنها باشد مورد تعقل قرار دهد. بنابراین همه خصوصیهای واقعی، که ما اجسام را از رهگذر آنها می شناسیم اعراض محضند، حتی نفوذ ناپذیری، که همواره می باید آن را به عنوان معلول يك نیرویی که فاعل آن بر ما نامعلوم است تصور کرد.

حال چنین بنظر می رسد که ما در وجدان خویش (یعنی در فاعل تفکر) واجد ذاتی

۱. قسمت ۳۴۱ الف و ۳۹۹ ب از «مغالطات عقل محض» (م. ا).

2. subject proper      3. substantial

۴. discursive (نظفی)

5. absolute subject

جوهری هستیم و بدان شهود بی واسطه داریم، زیرا همهٔ محمولهای حس باطن به من به عنوان موضوع، راجع می شود و این [من] را دیگر نمی توان به عنوان محمول برای موضوع دیگری تعقل کرد. بنابراین در اینجا بنظر می رسد که خاتمه یافتن ارجاع مفاهیم معلوم به عنوان محمول به يك موضوع، صرفاً يك تصور نباشد بلکه گویی خود شیء، یعنی خود موضوع مطلق در تجربه بر ما معلوم شده است. اما این توقع بی حاصل است، زیرا من يك مفهوم نیست<sup>۱</sup> بلکه فقط عنوانی است برای متعلق حس باطن، وقتی که نتوانیم که آن را به وسیلهٔ محمولی بشناسیم؛ و گرچه نمی تواند فی نفسه محمول چیز دیگری باشد، مفهوم مشخصی از يك موضوع مطلق نیز نتواند بود، بلکه صرفاً، مثل همهٔ موارد دیگر، ارجاع پدیدارهای باطنی است به موضوع نامعلوم آنها. با این حال، این تصور (که به عنوان يك اصل نظم دهنده<sup>۲</sup> در ابطال همهٔ تبیینهای مادی که از پدیدارهای باطنی نفس ما صورت می گیرد بخوبی بکار می آید)، در نتیجهٔ يك خطای کاملاً طبیعی باعث پیدایش دلیلی می شود به ظاهر موجه تا ماهیت وجود متفکر [یعنی نفس] خود را - به اعتبار آنکه شناخت آن بکلی از هر تجربه ای بیرون می افتد - از این شناختی که گمان می کنیم نسبت به يك امر جوهری واقع در آن، حاصل کرده ایم استنتاج کنیم.

### (۴۷)

این خود متفکر (نفس) را در واقع، به اعتبار اینکه آخرین موضوع تفکر<sup>۳</sup> است و دیگر خود آن را نمی توان محمولی برای امر دیگر تصور کرد، می توان جوهر نامید، لیکن مع هذا مفهوم آن، اگر اثبات استمرار<sup>۴</sup> آن، که موجب شمر بودن مفهوم جوهر در تجربه است، ممکن نباشد، خالی از معنی و بی نتیجه خواهد ماند. اثبات این استمرار فقط به لحاظ مقاصد تجربه ممکن است و هرگز از مفهوم جوهر به عنوان يك شیء فی نفسه، چنین نتیجه ای حاصل نمی شود. این معنا در تشابه اول تجربه<sup>۵</sup> (ص ۱۸۲ کتاب نقد عقل)<sup>۶</sup> به دقت اثبات شده و

۱. اگر تمثیل ادراک، یعنی من، يك مفهوم بود که به وسیلهٔ آن امری مورد تفکر قرار می گرفت، می توانست محمول سایر اشیاء واقع شود، یا چنین محمولهایی در خود داشته باشد. لکن آن فقط احساس يك وجود است، بدون آنکه کمترین مفهومی در آن باشد و صرفاً تمثلی است از آنچه هر فکری با آن رابطه دارد (رابطهٔ عرضی relatione accidentis). (کانت)

2. regulative principle

3. subject of thinking

4. permanence

5. first analogy of experience

هر که آن برهان را قبول ندارد می تواند خود کوشش کند و ببیند آیا موفق می شود از مفهوم موضوعی که خود محمول چیز دیگری نیست، اثبات کند که وجود آن همواره مستمر است و آن هیچگاه به خودی خود یا به واسطه يك علت طبیعی موجود و معدوم نمی شود. این گونه قضایای تألیفی ماتقدم را، هرگز نه، باخود آنها، بلکه فقط با رجوع به اشیاء به عنوان متعلقات يك تجربه ممکن، می توان اثبات کرد.

### (۴۸)

بنابراین اگر بخواهیم از مفهوم نفس به عنوان جوهر، بقای آن را نتیجه بگیریم، این نتیجه فقط به لحاظ يك تجربه ممکن معتبر است و نه به عنوان يك شیء فی نفسه که بکلی خارج از همه تجربه های ممکن قرار دارد. اما شرط ذهنی همه تجربه های ممکن ما، حیات است، بالنتیجه فقط می توان به بقای نفس در طول حیات حکم کرد، زیرا، مادام که نفس به عنوان يك متعلق تجربه مورد نظر باشد، مرگ آدمی پایان هر تجربه ای است، مگر آنکه خلاف آن ثابت شود<sup>۱</sup> که این، خود همان سؤال ماست. بدین وجه، اثبات بقای نفس در طول حیات آدمی ممکن است (که امید است ما را از اثبات آن معاف دارند) نه بعد از مرگ (که همان مطلبی است که مخصوصاً منظور نظر ماست) و خود مبتنی بر این مبنای کلی است که مفهوم جوهر، از آن حیث که می باید ضرورتاً با مفهوم استمرار ملازم دانسته شود، چنین ملازمه ای را جز به تبع مبدأ امکان تجربه و در نتیجه جز برای مقاصد تجربه نتواند داشت.<sup>۲</sup>

۱. یعنی ثابت شود که نفس پس از مرگ نیز باقی خواهد بود. (م. ف.)

۲. به واقع این بسیار قابل توجه است که متعاطیان مابعدالطبیعه بی آنکه برای اثبات اصل بقای جوهر کوششی کنند همواره با سهل انگاری از کنار آن گذشته اند و این بی شک بدین علت بوده است که به محض آنکه خواسته اند مفهوم جوهر را مورد بررسی قرار دهند دریافته اند که هیچ دلیلی در دست ندارند. عقل مشترک که خوب می دانست بدون این فرض قبلی [اصل بقای جوهر]، هیچگونه اتحادی میان ادراکات در يك وجدان ممکن نخواهد بود، با يك اصل موضوع\* به جبران این نقیصه پرداخت؛ چرا که هرگز نمی توانست این اصل را از خود تجربه استخراج کند، تا اندازه ای به این دلیل که نمی توانست همواره مواد (جوهرها) را در طی همه تبدلات و تجزیه ها، تا آنجا دنبال کند که دریابد ماده نقصان نپذیرفته است، و تا اندازه ای نیز به این دلیل که این اصل، متضمن ضرورت است که آن، همیشه نشانه يك اصل مقدم بر تجربه می باشد. اما عقل مشترک، این اصل را با جرأت تمام، بر مفهوم نفس، به عنوان جوهر، اعمال کرد و استمرار ضروری نفس را



## (۴۹)

اینکه در خارج از [ذهن] ما، چیزی واقعی وجود دارد که با ادراکات بیرونی ما نه فقط مطابق است بلکه می‌باید مطابقت داشته باشد، نیز از جمله اموری است که اثبات آن، به عنوان ارتباط نفس‌الامری اشياء، هرگز ممکن نیست، اما به لحاظ تجربه به خوبی ممکن است. این بدان معنی است که به خوبی می‌توان اثبات کرد که در خارج از [ذهن] ما به نحو تجربی و به عنوان پدیدار واقع در مکان چیزی هست، زیرا ما با اشیایی غیر از آنچه به یک تجربه ممکن تعلق دارد سروکاری نداریم و این دقیقاً بدین علت است که آن اشياء در هیچ تجربه‌ای به ما عرضه نتوانند شد و بالنتیجه برای ما هیچند. آنچه در مکان به شهود در می‌آید به معنی تجربی، خارج از من قرار دارد، و از آنجا که مکان و همه پدیدارهایی که در خود دارد، به تمثلاتی تعلق دارد که ارتباط آنها بر طبق قواعد تجربه، ضامن عینیت آنهاست هم بدان نحو که ارتباط پدیدارهای حسی درونی ضامن واقعیت نفس من (به عنوان یک متعلق حس درونی) است، آگاهی من از واقعیت اجسام به عنوان پدیدارهای بیرونی واقع در مکان، به وساطت تجربه بیرونی و به همان ترتیب از وجود نفس خویش در زمان به وساطت تجربه درونی حاصل می‌شود. من نفس خود را فقط به عنوان یک متعلق حس درونی، به واسطه پدیدارهایی که مقوم یک حالت درونیند می‌شناسم و آن ماهیت ذاتی آن، که اساس این پدیدارهاست بر من نامعلوم است. بدین وجه ایده‌آلیسم دکارتی<sup>۱</sup> تنها کاری که می‌کند این است که تجربه بیرونی را از رؤیا و مطابقت با قانون را - به عنوان ملاک حقیقت آن تجربه - از بی‌نظمی و توهم باطل مر بوط به رؤیا، متمایز می‌سازد. در این ایده‌آلیسم در هر دو مورد [تجربه بیرونی



پس از مرگ آدمی نتیجه گرفت (مخصوصاً به این دلیل که بساطت این جوهر، که از انقسام ناپذیری وجدان نتیجه می‌شد، نفس را از فانی شدن در اثر تجزیه در امان می‌داشت). اگر این متعاطیان مابعدالطبیعه سرچشمه حقیقی این اصل را پیدا کرده بودند - که البته تحقیقاتی بسیار عمیقتر از آنچه آنان مایل به اجرای آن بودند لازم داشت - می‌دیدند که این قانون بقای جوهر، صرفاً به لحاظ تجربه مورد پیدا می‌کند و لذا اعتبار آن در خصوص اشياء، فقط تا آنجاست که آنها در تجربه شناخته آیند و با دیگر اشياء ارتباط یابند، اما هرگز درباره آنها، جدا از هرگونه تجربه ممکن، و بالنتیجه در مورد نفس، پس از مرگ، معتبر نیست. (کانت)

\* postulate

1. Cartesian idealism

و رؤیا]، مکان و زمان، از قبل شرایط وجود اشیاء<sup>۱</sup> فرض می‌شود و تنها این سؤال مطرح می‌شود که آیا متعلقهای حواس بیرونی که ما آنها را در حال بیداری در مکان قرار می‌دهیم واقعاً در مکان هستند، و به همین ترتیب آیا متعلق حس درونی، یعنی نفس، واقعاً در زمان قرار دارد، به عبارت دیگر، آیا تجربه ملاکی با خود دارد تا با اطمینان از تخیل باز شناخته شود. بر این شک به سهولت می‌توان فائق آمد و ما نیز همواره در زندگی عادی، در هر دو مورد، از طریق واریسی ارتباط میان پدیدارها و تطبیق آنها با قوانین کلی تجربه بر این شک غلبه می‌کنیم و در اینکه تمثیل اشیاء خارجی، چنانچه کاملاً موافق با آن قوانین باشد، می‌باید مقوم یک تجربه حقیقی باشد، تردیدی نتوانیم داشت. ایده‌آلیسم مادی<sup>۲</sup> را نیز که در آن، پدیدارها صرفاً به‌عنوان پدیدار و فقط به اعتبار ارتباطی که در تجربه میان آنها وجود دارد، لحاظ می‌شوند، به سهولت می‌توان دفع کرد، و تجربه وجود داشتن اجسام در خارج از ما (در مکان) به همان اندازه متیقن است که وجود داشتن خود من به دلیل تمثیل حس درونی (در زمان). زیرا مفهوم خارج از ما فقط به معنی بودن در مکان است. اما مراد از من در قضیه من هستم، نه فقط متعلق شهود درونی (در زمان) است، بلکه فاعل شناسائی نیز هست، کما اینکه مراد از جسم نه فقط شهود بیرونی (در مکان) است بلکه آن شیء فی‌نفسه‌ای که مبنای این پدیدارهاست نیز هست و بنابراین می‌توان به این سؤال که آیا اجسام (به‌عنوان پدیدارهای حس بیرونی)، در خارج از ذهن ما به صورت اجسام در طبیعت وجود دارند، بی‌هیچ تردیدی پاسخ منفی داد، همین حکم در مورد این سؤال که آیا خود من به‌عنوان پدیدار حس درونی (یا نفس به اعتبار روانشناسی تجربه) در خارج از قوه تمثیل من، در زمان وجود دارد، نیز صادق است؛ چرا که بدان نیز باید پاسخ منفی داد؛ بدین نحو، هر چیزی، وقتی که به معنی حقیقی خود باز می‌گردد مشخص و متیقن می‌شود. ایده‌آلیسم صوری<sup>۳</sup> (که آن را ایده‌آلیسم استعلایی نیز گفته‌ام) حقاً بر ایده‌آلیسم مادی یا دکارتی فائق است. زیرا اگر مکان چیزی جز صورت حساسیت من نباشد، به‌عنوان تمثیلی در من، به اندازه خود من، واقعی است و تنها مسأله‌ای که باقی می‌ماند حقیقت تجربه‌ی

۱. برخلاف فلسفه کانت، که در آن مکان و زمان، نه شرط وجود اشیاء، بلکه شرط شناخت آنها و به اصطلاح حکمای اسلامی نه واسطه در ثبوت بلکه واسطه در اثبات است. (م. ف.).

داشتن پدیدارهای واقع در آن است. اما اگر چنین نباشد، و اگر مکان و پدیدارهای واقع در آن، چیزی باشد که در خارج از ما وجود داشته باشد، در آن صورت، با هیچ يك از معیارهای تجربه که مأخوذ از ورای ادراك ما باشند، نمی توان واقعیت این اشیاء را در خارج از ما، اثبات کرد.

## (۲) تصورات مربوط به جهان (ص ۴۰۵ به بعد کتاب نقد عقل)<sup>۱</sup>

### (۵۰)

این محصول که نتیجه استفاده متعالی از عقل محض است، از همه مظاهر آن، قابل توجه تر و تأثیر آن در بیدار ساختن فیلسوفان از خواب جزمی و برانگیختن آنان به قبول تکلیف طاقت فرسایی که همانا نقد خود عقل است، از همه قوی تر است. من این تصور را تصور مربوط به جهان می نامم، زیرا همواره متعلق خود را منحصر از عالم محسوسات می گیرد و به هیچ چیز دیگری که متعلق آن امری محسوس نباشد محتاج نیست و به این اعتبار، حلولی است نه متعالی، و بالنتیجه هنوز يك تصور نیست، و حال آنکه، برخلاف آن، [صرف] تعقل نفس به عنوان يك جوهر بسیط، خود به منزله تعقل امر (بسیطی) است که تمثل آن در حواس ممکن نیست. لکن با این حال، در تصور مربوط به جهان، رابطه امر مشروط با شرط آن (اعم از ریاضی یا دینامیکی) تا بدانجا امتداد می یابد که تجربه هرگز بدان نتواند رسید و لذا به این اعتبار يك تصور است که متعلق آن، هرگز به نحو تام و تمام در هیچ تجربه ای عرضه نتواند شد.

### (۵۱)

در وهله اول، فایده يك نظام<sup>۲</sup> برای مقولات، در اینجا به اندازه ای به وضوح و خالی از شبهه آشکار می شود که حتی اگر دلایل متعدد دیگری که مشعر بر لزوم آن است نمی بود، این خود به تنهایی برای اثبات لزوم آن در نظام عقل محض کافی بود.

۱. ۴۰۵ الف و ۴۳۲ ب، «تعارضات عقل محض» (م. ا.).

تعداد این گونه تصورات متعالی بیش از چهار نیست و این درست برابر با تعداد انواع مقولات است، و هر يك از آنها منحصراً ناظر به تمامیت مطلق<sup>۱</sup> سلسله شرایط امری است که به صورت مشروط آمده است. همچنین به ازاء این چهار تصور مربوط به جهان، فقط چهار نوع قضایای جدلی الطرفین در عقل محض وجود دارد که صرف جدلی بودن آنها، دال بر این است که در مقابل هر يك از آنها قضیه نقیضی هست مبتنی بر اصولی از عقل محض که نسبت به هر دو جانب بالسویه معتبر است و این تناقضی است که با دقیق ترین فنون متافیزیکی نیز نمی توان از بروز آن جلوگیری کرد، بلکه خود عاملی است که فیلسوفان را وادار می کند تا در جستجوی نخستین سرچشمه های عقل محض، به عقب بازگردند. این تعارض<sup>۲</sup>، که به گراف اختراع نشده بلکه مبتنی بر ماهیت عقل آدمی است و لذا اجتناب ناپذیر و بی پایان است، مشتمل بر چهار قضیه ذیل و قضایای نقیض آنهاست.

## ۱

وضع<sup>۳</sup>

جهان، از لحاظ زمان و مکان، آغازی (مرزی) دارد.

وضع مقابل<sup>۴</sup>

جهان، از لحاظ زمان و مکان، نامتناهی<sup>۵</sup> است.

## ۲

## وضع

همه چیز در جهان، مرکب از اجزاء بسیط<sup>۶</sup> است.

## وضع مقابل

هیچ چیز بسیط نیست، بلکه همه چیز مرکب<sup>۷</sup> است.

1. absolute completeness

2. antinomy

3. thesis

4. antithesis

5. infinite

6. simple

7. composite

## ۳

## وضع

در جهان علت‌هایی بر حسب اختیار<sup>۱</sup> وجود دارد.

## وضع مقابل

اختیاری وجود ندارد، بلکه هر چه هست طبیعت است.

## ۴

## وضع

در سلسله علل جهان، واجب‌الوجود<sup>۲</sup>ی هست.

## وضع مقابل

در این سلسله هیچ امری واجب نیست، بلکه همه چیز ممکن<sup>۳</sup> است.

## (۵۲)

اینک ما شاهد حیرت‌انگیزترین پدیده عقل آدمی هستیم که نظیر آن در هیچ مورد استعمال دیگری از عقل مشهود نیست. اگر، طبق معمول، پدیدارهای عالم حواس را به عنوان نفس الامر اشیاء تصور کنیم، و باز اگر، چنانکه معمول است، اصول [حاکم بر] ارتباط آن پدیدارها را اصولی بدانیم که نه صرفاً در تجربه، بلکه به نحو عام در خصوص نفس الامر اشیاء معتبر است، [و] در واقع اگر نقادی ناگزیر خود را نادیده انگاریم، تضاد دور از انتظاری پیدامی شود که رفع آن هرگز به طریقه جزمی معمول، ممکن نیست، چرا که می توان هم وضع و هم وضع مقابل را با دلایلی بالسویه بدهی و واضح و خدشه‌ناپذیر - که من خود صحت همه آنها را تضمین می کنم - اثبات کرد، و بدین سان عقل می بیند که در خودش، علیه خودش، دو دستگی بوجود آمده است و این وضعی است که شکاکان را به وجد می آورد، اما فیلسوفان نقاد را می باید به نگرانی و تأمل وادارد.

## (۵۲ ب)

در مابعدالطبیعه می توان به طرق عدیده مرتکب خطا شد بی آنکه ترسی از برملا

1. causes through freedom

2. necessary being

3. contingent

شدن خطا در کار باشد، چون تنها چیزی که لازم است اینست که ما با خود به تناقض نیفتیم، که این نیز در قضایای تألیفی- ولو بکلی موهوم- به سهولت ممکن است، و در تمام مواردی که مفاهیمی را با هم تألیف می‌کنیم که تصور محضند و نمی‌توان آنها را (با تمامی محتواشان) به تجربه آورد، رد [قول] ما با تجربه به هیچ روی ممکن نیست. زیرا چگونه می‌توان با تجربه معلوم ساخت که جهان، آیا از ازل موجود بوده یا آغازی دارد، یا اینکه ماده، آیا به نحو نامتناهی قابل انقسام است یا از اجزاء بسیط ترکیب شده است. این گونه مفاهیم، حتی در بزرگترین تجربه ممکن نیز قابل عرضه نیست و نادرستی رأیی را که اظهار یا انکار می‌شود با این محک نمی‌توان کشف کرد.

تنها مورد ممکن که در آن، عقل، برخلاف میل خود، جدل پنهانی خود را، که به غلط آن را اعتقاد جزمی<sup>۱</sup> خود وانمود می‌کند. هویدا خواهد ساخت، آنجاست که [نخست] قولی را بر اساس يك اصل عام القبول مدلل می‌سازد و [سپس] دقیقاً نقیض آن را بر اساس اصل دیگری که همان اندازه مورد قبول است، با استدلالی در نهایت صحت، استنتاج می‌کند. این همان وضعی است که در اینجا ما در خصوص تصورات طبیعی چهارگانه عقل با آن مواجهیم که از يك سو از آنها چهار قول و از سوی دیگر به همان تعداد نقیض آن اقوال ناشی می‌شود که هر کدام با استنتاج صحیح از اصول عام القبول، به اثبات می‌رسد، و از این طریق مغالطه جدلی عقل محض در استفاده از این اصول، که در غیر این صورت تا ابد پنهان می‌ماند، آشکار می‌گردد.

بنابراین، این آزمایش در حکم فصل الخطابی<sup>۲</sup> است که ضرورتاً باید خطایی را که در مفروضات عقل مستتر است، بر ما مکشوف سازد.<sup>۳</sup> ممکن نیست که از دو قضیه متناقض، هر دو کاذب باشد، مگر آنکه آن مفهومی که در اساس آن هر دو قرار دارد خود

#### 1.dogma 2. crucial experiment

۳. لذا من خواهان آنم که خوانندگان کتاب نقد عقل، این تعارضها را مخصوصاً مورد توجه قرار دهند، زیرا چنین به نظر می‌رسد که طبیعت خود، آن را برای آن ترتیب داده است تا جلوی بلندپروازی عقل را در ادعاهای گستاخانه‌اش بگیرد، و آن را به آزمودن خود وادار سازد. من خود مسئولیت صحت هر دلیلی را که در اثبات وضع و همچنین وضع مقابل آورده‌ام به عهده می‌گیرم و لذا متعهد می‌شوم حتمی بودن این تعارض اجتناب‌ناپذیر عقل را اثبات کنم. اگر این نمود عجیب، خواننده را برانگیزد تا برای آزمودن مفروضاتی که شالوده آن است به عقب بازگردد، وی خود را ناچار خواهد دید که همراه با من در مبانی اولیه تمامی شناسایی حاصل از عقل محض، عمیقاً به تفحص پردازد. (کانت)

بالذات متناقض باشد. مثلاً این دو قضیه که: دایره چهارگوش گرد است و دایره چهارگوش گرد نیست، هر دو کاذب است. اولی که می گوید دایره مذکور گرد است کاذب است چون آن دایره چهارگوش است. اما اینکه گرد نیست، یعنی گوشه دارد نیز کاذب است، چون دایره است. زیرا نشانه منطقی ممتنع بودن يك مفهوم، دقیقاً این است که با فرض آن، دو قضیه متناقض [مبتنی بر آن]، هر دو کاذب خواهد بود و چون میان آن دو، قضیه ثالثی نمی توان تصور کرد، تصور هیچ امری مطلقاً از رهگذر آن مفهوم، ممکن نیست.

## (۵۲ ج)

دو تعارض اول - که چون در آنها نظر به جمع یا تقسیم [امور] متجانس است، من آنها را تعارضهای ریاضی می نامم - هر دو بر اساس چنین مفهوم تناقض آمیزی بنا شده اند و هم از اینجا می توان تبیین کرد که چگونه در این هر دو، هم وضع و هم وضع مقابل، غلط است.

اگر من از اشیاء واقع در مکان و زمان سخن بگویم، از نفس الامر اشیاء سخن نگفته ام چون از آن هیچ نمی دانم، بلکه فقط از پدیدار اشیاء و به عبارت دیگر از تجربه بعنوان نحو خاصی از شناخت اشیاء که منحصرأ به انسان عطا شده است سخن گفته ام. من نباید بگویم که آنچه من در مکان و زمان تصور می کنم، فی نفسه و جدا از این تصورات من، در مکان و زمان قرار دارد، زیرا در آن صورت با خود به تناقض برخاسته ام، چرا که مکان و زمان و نیز همه پدیدارهایی که در آنهاست، اموری نیستند که فی نفسه و خارج از تمثلات من موجود باشند، بلکه خود صرفاً وجوهی از تمثل<sup>۱</sup> اند، و گفتم اینکه صرف وجهی از تمثل، در خارج از تمثل ما نیز موجود است، تناقضی آشکار است. پس، متعلقاتی حواس فقط در تجربه موجود است، و اگر آنها را جدا از تجربه یا مقدم بر آن، در نفس الامر موجود بدانیم، در حکم آن است که تجربه را جدا از تجربه یا مقدم بر آن، همچنان دارای واقعیت دانسته باشیم.

اگر من اندازه مکانی و زمانی عالم را مورد سؤال قرار دهم، قول به عدم تناهی آن،

بالنسبه به همه مفاهیمی که دارم، همان قدر محال است که قول به تناهی آن. زیرا هیچ يك از این دودر تجربه نمی گنجد، چون نه مكان نامتناهی را می توان تجربه کرد و نه زمان نامتناهی سپری شده را، و نه می توان عالم را به صورت محدود به يك مكان خالی یا به يك زمان قبلی خالی به تجربه درآورد، اینها تصور محض است. این اندازه عالم، به هر طریق که معین شود، می باید جدا از هر تجربه ای، در خود عالم قرار داشته باشد. اما این با مفهوم يك عالم محسوس، که صرفاً مجموعه ای است از پدیدارهایی که جایی برای وجود آنها و ارتباط آنها جز در تمثل، یعنی در تجربه، نیست، در تناقض است چرا که آن [عالم محسوس] يك شیء فی نفسه نیست، بلکه نفس آن بغیر از وجهی از تمثل نیست. نتیجه ای که از اینجا حاصل می شود این است که همانطور که مفهوم يك عالم محسوس، که وجود فی نفسه داشته باشد متناقض بالذات است، حل مشکل اندازه آن نیز اعم از اینکه سعی در اثبات یا در نفی آن باشد، همواره غلط خواهد بود.

همین حکم در مورد تعارض دوم نیز که به انقسام پدیدارها مربوط است صادق است. زیرا این پدیدارها تمثلات محض اند و اجزاء نیز صرفاً در تمثل آنها و [بالتیجه] در [عمل] تقسیم وجود دارد، و به عبارت دیگر، در تجربه ممکن می شود که آن اجزاء را به ما عرضه کرده است، و بنابراین، تقسیم فقط تا آنجا پیش می رود که تجربه می تواند درفت. فرض اینکه يك پدیدار، مثلاً پدیدار يك جسم، قبل از هر تجربه ای، همه اجزائی را که با هر گونه تجربه ممکن بتوان بدانها رسید، در خود داشته باشد، به معنی آن است که به يك پدیدار محض، که فقط در تجربه می تواند وجود داشته باشد، قبل از تجربه، وجودی مستقل بدهیم و یا قائل شویم به اینکه تمثلات محض، پیش از آنکه در قوه تمثل ظاهر شوند، موجودند، و این متناقض بالذات است، کما اینکه راه حل های این مسأله، که [اساساً] غلط فهمیده شده، نیز چنین است، خواه مشعر بر آن باشد که اجسام، در نفس الامر، از اجزائی به تعداد نامتناهی ترکیب یافته یا از اجزائی بسیط به تعداد متناهی.

### (۵۳)

فرضی که دسته اول تعارضها (تعارضهای ریاضی) بر آن بنا شده بود از آن جهت باطل بود که امری ذاتاً متناقض (یعنی پدیداری که شیء فی نفسه باشد)، به صورت



امری قابل جمع<sup>۱</sup> در يك مفهوم، تمثیل یافته بود. اما در دسته دوم، یعنی در تعارضات دینامیکی، بطلان فرض، ناشی از آن است که امری قابل جمع، به صورت متناقض به تمثیل آمده است. بالنتیجه در حالیکه در مورد اول، قضایای متقابل هر دو غلط می بود، در این مورد، هر دو دسته قضایایی که صرفاً در اثر سوء فهم، مقابل یکدیگر واقع شده اند می توانند صحیح باشند.

ارتباط ریاضی، ضرورتاً مستلزم آن است که اموری که ارتباط می یابند (مفهوم اندازه) متجانس باشند، اما ارتباط دینامیکی به هیچ وجه مستلزم چنین تجانسی نیست. اگر مقدار شیء ممتد مورد نظر باشد، می باید هم میان خود اجزاء و هم میان اجزاء و کل آنها، تجانس وجود داشته باشد، و حال آنکه در ارتباط علت و معلول، تجانس، می تواند وجود داشته باشد، اما ضروری نیست، زیرا مفهوم علیت (که به واسطه آن، امری در نتیجه وضع امر دیگری که بکلی مغایر با آن است وضع می شود) به هیچ روی چنین اقتضایی ندارد.

اگر اشیاء عالم محسوس را بجای نفس الامر اشیاء، و قوانین سابق الذکر طبیعت را به جای قوانین اشیاء در نفس الامر، بگیریم، ناگزیر دچار تناقض خواهیم شد. همان طور نیز اگر فاعل مختار را مثل سایر اشیاء صرف پدیدار بدانیم باز در تناقض خواهیم افتاد، زیرا امر واحدی را در معنای واحد، در خصوص شیء واحدی اثبات و در عین حال از آن سلب کرده ایم. لکن اگر ضرورت طبیعی<sup>۲</sup> را منحصرأً به پدیدارها نسبت دهیم و اختیار را صرفاً به نفس الامر اشیاء، در آن صورت با فرض یا قبول هر دو نوع علیت در زمان واحد، هیچ تناقضی پیش نخواهد آمد، هر چند ممکن است تصور نوع اخیر علیت، مشکل یا محال باشد.

در عالم پدیدار، هر معلولی يك حادثه است، یعنی امری است که در زمان حادث می شود؛ این معلول به حکم يك قانون طبیعی کلی می باید مسبوق به ایجابی ناشی از علیت علت خود (حالتی از علت) باشد که معلول را بر حسب يك قانون ثابت به دنبال می آورد. اما این وجوب علت به حکم علیت نیز می باید امری باشد که واقع یا حادث شود؛ علت می باید شروع به فعلیت کرده باشد، والا تصور هیچ تعاقب زمانی میان علت و معلول ممکن نخواهد بود و لازم می آید که معلول و نیز علیت علت همواره

موجود بوده باشد. پس ایجاب علت نسبت به فعل می باید در میان سایر پدیدارها روی داده باشد و همچنین می باید مانند معلول خود، حادثه‌ای باشد و به نوبه خود باید علتی داشته باشد و همین طور... و نتیجتاً وجوب علل فاعلی می باید مشروط به ضرورت طبیعی باشد. اما اگر بنا باشد که اختیار، خصوصیت برخی از علل پدیدارها باشد، در مقایسه با پدیدارها که امور حادث اند، می باید قوه‌ای باشد که آنها را به خودی خود (بالطبع)<sup>۱</sup> ابتدا کند، به عبارت دیگر، باید خود علّت علت، احتیاجی به ابتدا نداشته باشد و بالتبّیحه به هیچ مبدئی برای وجوب بخشیدن به ابتدای خود محتاج نباشد، لکن در آن صورت دیگر لازم نیست که علت در علّیت خود، تابع تعیینات زمانی حالت خود باشد، یعنی به هیچ وجه لازم نیست که پدیدار باشد و به عبارت دیگر می باید شیء فی نفسه محسوب شود، و حال آنکه معلولها را باید فقط پدیدار دانست.<sup>۲</sup> اگر بتوان چنین تأثیری را از جانب وجودات فاهمه<sup>۳</sup> بر پدیدارها، بدون تناقض، به تصور در آورد، [در آن صورت]، ضرورت طبیعی با هر چه رابطه علت و معلول در عالم محسوسات هست ملازم خواهد بود، اما اختیار را باید از آن علّتی دانست که خود (با آنکه در بنیاد پدیدار قرار دارد) پدیدار نیست؛ می توان طبیعت و اختیار را بدون تناقض به شیء واحدی نسبت داد، اما به دو اعتبار مختلف، از یک سو به اعتبار آنکه پدیدار است و از سوی دیگر به اعتبار آنکه شیء فی نفسه است.

### 1. sponte

۲. تصور اختیار منحصرأ در نسبت میان علت معقول و معلول پدیدار مورد پیدا می کند. بنابراین ما نمی توانیم ماده را، به لحاظ آنکه با فعالیت مداوم خود، مکان خود را پر می سازد متصف به اختیار بدانیم، اگرچه این فعالیت منبث از يك مبدأ درونی است. همچنین ما نمی توانیم مفهومی از اختیار پیدا کنیم که با موجودات محض فاهمه، مثلاً خدا، به اعتبار آنکه افعال او منبث از غیر نیست، تناسب داشته باشد. زیرا فعل خداوند، هر چند تابع علل موجب خارجی نیست، از حکمت ازلی و طبیعت الهی او وجوب می پذیرد. تنها وقتی بنا باشد امری در اثر فعلی شروع شود و معلول با توالی زمانی ظاهر گردد، و بالتبّیحه، فقط در عالم محسوسات (مثلاً در آغاز جهان) است که چنین مسأله‌ای مطرح می شود، خواه خود علّت علت را نیز ابتدایی باشد و خواه علت بتواند بدون آنکه علّیتش، خود ابتدائی داشته باشد، معلول را ابتدا کند. در حالت اول، مفهوم این علّیت، مفهومی از ضرورت طبیعی و در حالت دوم مفهومی از اختیار است. خواننده از اینجا بدین نکته پی خواهد برد که وقتی من در تبیین اختیار، آن را قوه‌ای می دانم که يك حادثه را صرفاً به طبع خود (spontaneously) ابتدا می کند، دقیقاً بر مفهومی انگشت نهاده‌ام که مشکل مابعدالطبیعه است. (کانت)

۳. مقصود، وجود نفس الامری اشیاء است که محسوس نیست و کانت آنها را ذوات معقول (noumena) نیز می نامد. (م. ف.).

ما در درون خویش قوه‌ای داریم که تنها با مبادی موجب سو بژکتیو خود<sup>۱</sup>، که همان علل طبیعی افعال آن است، مرتبط نیست - که از این حیث قوه‌ای است از آن موجودی که خود از جمله پدیدارهاست - بلکه علاوه بر آن مبادی ابژکتیوی<sup>۲</sup> نیز دارد که صرفاً تصوراتند و به تبع وجوبی که بدین قوه می‌توانند بخشید با آن مرتبطند. از این ارتباط به باید<sup>۳</sup> تعبیر می‌کنیم. نام این قوه عقل است و هرگاه ما موجودی (انسانی) را منحصر از حیث این عقل که به نحو ابژکتیو وجوب می‌پذیرد در نظر بگیریم دیگر نمی‌توانیم او را يك موجود محسوس بدانیم؛ خاصیت مذکور، که خاصیت يك شیء فی نفسه است، امری است که ما نمی‌توانیم ممکن بودن آن را درك کنیم یعنی [نمی‌توانیم بفهمیم که] باید که خود وجود خارجی ندارد، چگونگی به فعالیت خود وجوب خواهد بخشید و علت افعالی خواهد شد که معلول آنها پدیداری در عالم محسوسات باشد.<sup>۴</sup> با وجود این،

### 1. subjectively determining grounds

۲. objective grounds. در اینجا کانت از دو دسته مبادی سو بژکتیو و ابژکتیو افعال سخن گفته است، در کتاب نقد عقل محض (۵۳۴ الف و ۵۶۲ ب)، قسم اول را با اوصاف «حسی»، ناشی از احساسات و عواطف، «ناشی از انگیزه‌های حسی» و «حیوانی» و قسم دوم را با اوصاف «اختیاری» و «غیر حیوانی» بیان کرده است. (م.ف.)

### 3. ought

۴. چون ممکن است این عبارت در نظر خوانندگان تا اندازه‌ای مبهم جلوه کند، مترجم فارسی کتاب، آوردن چند جمله‌ای از کتاب نقد عقل محض را برای مزید توضیح، مناسب دانست. کانت در بند سوم فصل سوم میحث «تعارضات عقل محض» (۵۴۴ الف و ۵۷۲ ب) چنین می‌نویسد:

«اما، با قبول این مطلب که هم معلولها پدیدارند و هم علت آنها، آیا لازم است علت آنها منحصرأ امری تجربی باشد؟ آیا، در همان حال که می‌باید هر معلولی در [قلمرو] پدیدار، با علت خود برطبق قواعد علتی تجربی، رابطه‌ای داشته باشد ممکن نیست که این علت تجربی، بی‌آنکه کمترین خللی به رابطه آن با علل طبیعی وارد آید، خود معلول علتی باشد که تجربی نبوده بلکه معقول است؟ این علت اخیر فعل علتی خواهد بود که در مقایسه با پدیدارها، امری است اصیل و بنابراین از حیث انتساب به این قوه [یعنی عقل]، پدیدار نیست بلکه معقول است؛ هر چند از آن جهت که حلقه‌ای از زنجیره طبیعت است می‌باید تماماً متعلق به عالم محسوسات محسوب شود.»

نیز در همین بند سوم در قسمت (۵۴۸ الف و ۵۷۶ ب)، کانت چنین می‌نویسد:

«این باید مبین فعل ممکن است که نمی‌تواند مبنایی بجز يك مفهوم محض داشته باشد، و حال آنکه مبنای يك فعل طبیعی صرف، همواره باید يك پدیدار باشد. البته فعلی که این باید بر آن اعمال می‌شود، باید از نظر شرایط طبیعی، امر ممکن باشد. با این حال، این شرایط هیچگونه سهمی در وجوب بخشیدن به خود اراده ندارند، بلکه فقط معلول و نتایج آن را در عالم پدیدار واجب می‌سازند. عوامل طبیعی یا انگیزه‌های

علیت عقل نسبت به معلولهای عالم حس، از آن لحاظ که مبادی ابژکتیوی که خود تصورند، آن را ایجاب می کنند، اختیار محسوب می شود. زیرا در این حال، افعال آن نه تابع شرایط سوژکتیو و نه تابع شرایط زمانی خواهد بود و لذا از آن قانون طبیعی که بدین شرایط وجوب می بخشد نیز تبعیت نخواهد کرد چرا که مبادی عقل برای افعال، براساس اصول، به صورتی مستقل از تأثیر مقتضیات زمان و مکان، قواعدی کلی مقرر می دارند.

آنچه در اینجا آورده ام صرفاً در حکم مثال و برای آن است که مطلب قابل فهم شود، و لزوماً با مسأله مورد بحث ما که می باید به کمک مفاهیم محض و جدا از خصوصیات مشهود در عالم واقع حل شود بستگی ندارد.

اکنون می توانم بدون تناقض بگویم که: همه افعال موجودات ذی شعور، از آن لحاظ که پدیدار است (یعنی در تجربه ای ظاهر می شود) تابع ضرورت طبیعی است، اما همان افعال، صرفاً به اعتبار فاعل ذی شعور و قوه ای که در او برای عمل به مقتضای عقل محض وجود دارد، اختیاری است. زیرا لازمه ضرورت طبیعی چیست؟ بیش از این نیست که هر حادثه ای در عالم محسوسات بر طبق قوانینی ثابت و با انتساب به علتی از عالم پدیدار، قابل تعین و ایجاب باشد و این در حالی است که آن شیء فی نفسه واقع در اساس امر و [نیز] علیت آن بر ما مجهول است. حال می گویم قانون طبیعت به قوت خود باقی است اعم از آنکه موجود ذی شعور بوسیله عقل و از طریق اختیار، علت معلولهای عالم محسوسات باشد و یا آنکه این معلولها را به اقتضای مبادی عقلی موجب نشده باشد. زیرا در حالت اول، فعل به اقتضای مبادی حادث شده است که معلول آنها در [عالم] پدیدار همواره تابع قوانین ثابتی است، و در حالت دوم، فعل، که به

حسی که می خواهند مرا به خواستن وادارند، هر اندازه که باشند هرگز نمی توانند به باید منجر شوند، بلکه تنها به خواستی منتهی می شوند که، در حالیکه تا ضروری بودن فاصله بسیار دارد، همواره مشروط است، و آن بایدی که از جانب عقل ابرازی شود، این خواست را با يك غایت و نهایی مواجه می سازد و حتی بالاتر از آن، از آن جلوگیری می کند و آن را را می سازد... اینجا عقل از ترتیب اشیاء، بدان صورت که در عالم پدیدار مشاهده می شود تبعیت نمی کند، بلکه کاملاً به اقتضای طبع خود ترتیب خاصی به مقتضای تصورات، برای خود مرتب می سازد که اوضاع و احوال تجربی را با آن وفق می دهد و به موجب آن، ضروری بودن افعال را اعلام می دارد، حتی اگرچه آن افعال هرگز روی نداده باشد و شاید هرگز هم روی ندهد.»

اقتضای مبادی عقلی حادث نشده، تابع قوانین تجربی حساسیت است، و در هر دو حال، ارتباط معلولها تابع قوانین ثابتی است، برای ضرورت طبیعی بیش از این هم نمی‌خواهیم و در واقع درباره آن بیش از این هم نمی‌دانیم. مع الوصف در حالت اول، عقل علت این قوانین طبیعی است و لذا مختار است، در حالت دوم، معلولها صرفاً به اقتضای قوانین طبیعی حساسیت حاصل می‌شوند، زیرا عقل را در آنها هیچ تأثیری نیست؛ لکن چنین نیست که خود عقل به ایجاب حساسیت وجوب پذیرد (که چنین امری محال است) و بنابراین در این حال نیز مختار است. پس، اختیار، معارض قانون طبیعی پدیدارها نیست، همانطور که قانون طبیعی نیز راه را بر اختیار عقل در استفاده عملی - که با نفس الامر اشیاء به عنوان مبادی ایجاب<sup>۱</sup> خود در ارتباط است - نمی‌بندد. بدین وجه، اختیار عملی<sup>۲</sup>، که علیت عقل در آن به اقتضای مبادی ایجابی ابرکتیو صورت می‌گیرد، محفوظ می‌ماند، بی آنکه به ضرورت طبیعی همان معلولها، به لحاظ پدیدار بودن آنها، کمترین خدشه‌ای وارد آید. از همین نکته نیز می‌توان در توضیح آنچه در خصوص اختیار استعلایی و سازگاری آن با ضرورت طبیعی (در فاعل واحد اما نه به اعتبار واحد) گفتیم استفاده کرد. زیرا مادام که این معنی مورد نظر باشد، در هر موجود، ابتدای هر فعلی که از علل ابرکتیو ناشی شده باشد، همواره، به اعتبار این مبادی ایجابی، يك ابتدای اولی<sup>۳</sup> است، هر چند همین فعل در سلسله پدیدارها صرفاً يك ابتدای تبعی<sup>۴</sup> است که می‌باید مسبوق به حالتی از علت موجب خود باشد و آن نیز می‌باید به نوبه خود از علت سابق بی واسطه دیگری وجوب پذیرفته باشد. پس ما می‌توانیم در موجودات عقلانی، یا در عموم موجوداتی که در آنها، علیت، از آن حیث که شیء فی نفسه اند، وجوب پیدا می‌کند، قوه‌ای تصور کنیم که با آن می‌توانند بدون آنکه به تناقضی با قوانین طبیعی منجر شوند، از خود يك سلسله حالات ابداع کنند. زیرا رابطه فعل با مبادی ابرکتیو عقل، يك رابطه زمانی نیست، آنچه به علیت وجوب می‌بخشد، زماناً بر فعل تقدم ندارد، چرا که این مبادی ایجاب، رابطه اشیاء را با حواس و در نتیجه با علل [متعلق به عالم] پدیدار نشان نمی‌دهند بلکه مشعرند بر علل موجه‌ای که شیء فی نفسه اند و تابع شرایط زمانی نیستند. از این قرار، می‌توان فعل را به اعتبار

1. determining grounds

2. practical freedom

3. a first beginning

4. a subordinate beginning

علیت عقل، يك ابتدای اولی محسوب کرد و در عین حال آن را به اعتبار سلسله پدیدارها، صرفاً يك ابتدای تبعی دانست و می توان آن را، بدون فروافتادن در تناقض، به اعتبار اول فعلی اختیاری و به اعتبار دوم (از آن لحاظ که صرفاً پدیدار است) تابع ضرورت طبیعی دانست.

اما در خصوص تعارض چهارم باید گفت که آن را نیز می توانیم به همان طریق که در تعارض سوم مخالفت عقل را با خودش حل کردیم، رفع کنیم. زیرا تنها اگر علت در پدیدار<sup>۱</sup> را از علت پدیدارها<sup>۲</sup> به معنی شیء فی نفسه، تمیز دهیم، به آسانی می توانیم هر دو قضیه را دوشادوش یکدیگر صادق بدانیم، بدین معنی که در عالم محسوسات (به اقتضای قوانین عادی علیت) به هیچ وجه علتی پیدا نمی شود که وجود آن وجوب مطلق داشته باشد، و حال آنکه از سوی دیگر این عالم با واجب الوجودی که علت آن است (اما از سنخی دیگر است و به مقتضای قانونی دیگر)، ارتباط دارد؛ ناسازگاری این دو قضیه، منحصر<sup>۳</sup> ناشی از این سوء فهم است که ما آنچه را که صرفاً برای پدیدارها معتبر است به اشیاء فی نفسه [نیز] سرایت می دهیم و به طور کلی این دورا در يك مفهوم خلط می کنیم.

### (۵۴)

این است طرح و حل کامل آن تعارضی که عقل با اعمال اصول خود در عالم محسوسات، بدان دچار می آید. حتی صرف طرح آن خود، خدمت قابل توجهی در راه شناخت عقل آدمی محسوب می شود، ولو آنکه راه حل این تعارض خواننده را هنوز کاملاً قانع نساخته باشد و او هنوز مجبور باشد با يك توهم طبیعی، که قبلاً همواره آنرا درست می پنداشته و توهم بودن آن، فقط به تازگی به او نموده شده، در نبرد باشد. زیرا این امر يك نتیجه حتمی در پی دارد و آن این است که چون مادام که متعلقات عالم حس بجای نفس الامر اشیاء گرفته شود و نه آنچه واقعاً هست، یعنی نه صرف پدیدار، رهایی از این تعارضی که عقل با خود دارد بکلی محال است، خواننده ناگزیر خواهد بود که يك بار دیگر استنتاج همه شناخت ماتقدم ما و امتحان استنتاجی را که من به دست داده ام، بر عهده گیرد تا بتواند در این باره رأی اتخاذ کند. فعلاً مرا بیش از این توقعی

نیست، چرا که اگر وی در طی این عمل خود را عمیقاً در ماهیت عقل محض به تفکر وادارد، با مفاهیمی که حل این تعارض فقط با آنها ممکن است، آشنا خواهد شد؛ بدون این آشنایی من حتی از خواننده‌ای که نهایت توجه را مبذول دارد نیز نمی‌توانم انتظار موافقت کامل داشته باشم.

### (۳) تصور مربوط به خدا

(ص ۵۷۱ به بعد کتاب نقد عقل)<sup>۱</sup>

### (۵۵)

سومین تصور استعلایی، ایده آل عقل محض<sup>۲</sup> است که فراهم آورنده ماده مهم‌ترین مورد استعمال عقل است، کاربردی که اگر صرفاً جنبه نظری پیدا کند، افراط آمیز (متعالی) و بالنتیجه جدلی خواهد بود. در اینجا، عقل، برخلاف تصورهای مربوط به

۱. ۵۷۱ الف و ۵۹۹ ب از قسمت «ایده آل استعلایی».

۲. the ideal of pure reason. مراد کانت از ایده آل عقل محض موجودی ذهنی است که از تفرد و تشخیص ایده در عقل محض حاصل شده باشد. مطابق نظر کانت، اگر بخواهیم مفاهیم ذهنی را از لحاظ درجه واقعیت عینی دسته‌بندی کنیم، بیشترین سهم نصیب مفاهیم محض فاهمه می‌شود وقتی که جنبه انضمامی (in concreto) داشته باشند، پس از آن نوبت مقولات است، که به عنوان مقولات فاقد جنبه انضمامی هستند، سپس نوبت تصورات (ideas) است که اصولاً نمی‌توان در عالم پدیدار بدانها واقعیت انضمامی و عینی بخشید و اما ایده آل عقل محض در این سلسله، حتی بیش از تصورات، از واقعیت عینی بدور است. ایده آل، موجود ذهنی تعین یافته‌ای است که تعین خود را از ایده (تصور) کسب کرده، نه از مفاهیم فاهمه. ایده آل عقل محض، چنانکه ذهن آن را تصور می‌کند، فردی است که بالاترین درجه کمال را در نوع خود حائز است. تصور چنین موجودی، تصور خداست و به این دلیل است که کانت در بحث از ایده مربوط به خدا از ایده آل عقل محض سخن به میان می‌آورد که مبدأ اعلاي همه موجودات است و همه ممکنات، در امکان خود از او مستفیضند و اختلاف آنها در کمال، ناشی از اختلاف آنها در دور و نزدیکی به این موجود است. با این همه، کانت پی در پی متذکر می‌شود که ایده آل عقل محض، واقعیت عینی ندارد و یکی از جلوه‌های بلند پروازی عقل محض از حیطه تجربه و عالم پدیدار است و صرفاً خیالی است (a mere fiction) که مجمع و منشأ همه تصورات ما محسوب می‌شود. به دنبال طرح این مفهوم، کانت دلایل مختلف مربوط به اثبات خدا را یکایک پیش می‌کشد و سعی می‌کند بنا به موازین خود ثابت کند که هیچ‌یک از آنها وافی به مقصود نیست و بنابراین اثبات خدا به وسیله عقل نظری ممکن نیست. رجوع شود به: ۵۷۱-۵۶۸ الف و ۵۹۹-۵۹۶ ب کتاب نقد عقل. (م. ف.)

نفس و جهان، از تجربه آغاز نمی‌کند و چنان نیست که در سلسله مبادی خود، متدرجاً در جستجوی تمامیت مطلق، به فرض امکان، برای آن مبادی، بالاتر رود و خود را در این جستجو گمراه سازد، در اینجا، عقل، برخلاف، این سلسله را یکسره از هم می‌گسلد و از مفاهیمی که مقوم تمامیت مطلق یک شیء، در حالت کلی است آغاز به نزول می‌کند و به وسیله تصور موجودی که نخستین<sup>۱</sup> و کاملترین است، امکان و نیز واقعیت همه اشیاء دیگر را تعیین می‌کند. بدین وجه، صرف فرض موجودی که هر چند خود در سلسله تجربه‌ها قرار ندارد، [با این حال] به سود تجربه و برای آنکه ارتباط، نظم و وحدت آن قابل درک شود، تعقل می‌شود، یعنی همان تصور در اینجا در مقایسه با موارد قبل<sup>۲</sup>، با سهولت بیشتری از مفاهیم فاهمه قابل تشخیص است. لذا در اینجا آن توهم جدلی را که منشأ آن، شرایط ذهنی فکر خود را شرایط عینی اشیاء فی نفسه گرفتن و فرضیه‌ای<sup>۳</sup> را که برای اقناع عقل ما لازم آمده، رأی جازم<sup>۴</sup> پنداشتن است به آسانی می‌توان آشکار ساخت، و بنابراین من در خصوص دعاوی خداشناسی استعلایی، سخن تازه‌ای برای گفتن ندارم، چرا که آنچه در این باره در کتاب نقد عقل آمده به آسانی مفهوم و واضح و قاطع است.

## (۵۶)

### ملاحظه‌ای کلی در باب تصوراتهای استعلایی

اشیایی که به وسیله تجربه بر ما معلوم می‌شوند از بسیاری جهات غیر قابل درکند و بسیاری از مسائلی که در اثر قانون طبیعت بدانها پی می‌بریم، وقتی از حد معینی بالاتر می‌روند، با آنکه هنوز منطبق بر آن قوانینند، ابتداً قابل حل نیستند، از قبیل این مسأله که جاذبه متقابل که میان اجسام مادی وجود دارد از کجا حاصل شده است. اما اگر بکلی از طبیعت خارج شویم یا در مسیر ارتباطات طبیعت، پای از هر گونه تجربه ممکن فراتر نهمیم و خود را در تصورات محض مستغرق سازیم، در آن صورت دیگر نمی‌توانیم بگوییم که اشیاء برای ما قابل درک نیست و طبیعت ما را با مشکلات لاینحل روبرو

1. original being

۲. اشاره به تصوراتهای مربوط به نفس و جهان است. (م.ف)

3. hypothesis

4. dogma



ساخته است، زیرا در آنجا ما هرگز نه با طبیعت و نه با اشیاء معلوم، بلکه صرفاً با مفاهیمی مواجه هستیم که منشأ آنها منحصرراً در عقل ماست و با موجوداتی ذهنی سروکار داریم که باید همه مشکلات ناشی از مفهوم آنها قابل حل باشد، چرا که عقل یقیناً می تواند و می باید بتواند از عهده تبیین کامل طرز عمل خود برآید.<sup>۱</sup> از آنجا که تصورهای مربوط به نفس و جهان و خدا، جز مفاهیم عقلی محضی که به هیچ تجربه ای در نمی آید، نیست، مسائلی که عقل در خصوص آنها برای ما مطرح می کند، مسائلی است که نه از طریق اشیاء، بلکه صرفاً به واسطه قواعدی که عقل برای اقناع خود دارد حاصل شده است و لذا باید همه آن مسائل به نحو رضایت بخشی قابل حل باشد. این مقصود از این طریق حاصل می شود که ثابت کنیم آن تصورات اصولی هستند که در کاربرد فاهمه ما، تلائم و تمامیت و وحدت تألیفی کامل ایجاد می کنند و بالنتیجه اعتبار آنها منحصر به تجربه است، اما منحصر به کل تجربه. هر چند [تحقق] يك كل مطلق از تجربه، امری ناممکن است، اما فقط با تصور كل يك معرفت براساس اصول کلی آن است که می توان برای آن نوع خاصی از وحدت به وجود آورد، یعنی نظامی ایجاد کرد که اگر نباشد تجربه ما مجموعه نامنسجمی بیش نیست و برای نیل به غایت نهایی (که خود همواره نظام [حاکم] بر همه غایات است و پس) وافی نخواهد بود، و مراد من در اینجا، نه فقط کاربرد عملی عقل، بلکه غایت اعلای کاربرد نظری آن نیز هست. بنابراین تصورات استعلایی مبین این است که مقصود از عقل، مخصوصاً این بوده که مبدأ وحدت سیستماتیک کاربرد فاهمه باشد. اما اگر این وحدت را، که به نحوه

۱. لذاست که آقای پلاتر\* در کتاب کلمات قصار (Aphorisms) خود (بندهای ۷۲۸ و ۷۲۹) با قطعیت می گوید: «اگر عقل معیار باشد ممکن نیست مفهومی پیدا شود که عقل آدمی نتواند آن را درك کند... غیر قابل درك بودن، فقط در عالم واقع [و نه در عقل] مورد دارد. این نامفهوم بودن، ناشی از عدم کفایت صورتهای ذهنی مکتسب از خارج است». بنابراین، فقط تناقض آمیز بنظر می رسد والا به هیچ وجه عجیب نیست اگر بگوئیم که بسیاری از آنچه در طبیعت است (مثلاً قوه تولد و تناسل) برای ما غیر قابل درك است، لکن اگر بالاتر رویم و حتی از طبیعت نیز فراتر رویم، دوباره همه چیز برای ما قابل درك خواهد شد، زیرا در آن حال، ما یکسره همه اشیایی را که بر ما معلوم تواند شد ترك می کنیم و خود را صرفاً با تصورات (ideas) مشغول می سازیم و در اینجا بخوبی می توانیم قانونی را که عقل از رهگذر آن تصورات به فاهمه تجویز می کند تا آن را در تجربه بکار گیرد، درك کنیم، زیرا که آن محصول خود عقل است. (کانت)

\* ارنست پلاتر ۱۸۱۸-۱۷۴۴ (Ernst Platner) مؤلف کتاب دو جلدی کلمات قصار فلسفی که از سال ۱۷۷۶ تا ۱۷۸۲ در لایپزیک به طبع رسیده است. (م.ا.)

شناسایی تعلق دارد چنان به حساب آوریم که گویی وحدت ذاتی متعلق شناسایی است و اگر آن را که در حقیقت نظام بخش<sup>۱</sup> است، قوام بخش<sup>۲</sup> انگاریم و معتقد شویم که می توانیم با این تصویرها، شناسایی خود را، به نحو متعالی، از هر تجربه ممکن فراتر ببریم - و حال آنکه تنها فایده آن وحدت این است که تجربه را، تا حد امکان، در درون خود آن به تمامیت نزدیک کند یعنی، پیشرفت تجربه را با هیچ چیزی که نتواند تجربی باشد محدود نسازد - این همه، نشانه آن است که در داوری درباره مقاصد خاصی که از عقل و اصول آن منظور نظر بوده، دچار سوءفهم شده ایم و حکایت از جدلی می کند که بخشی از آن استفاده از عقل را در تجربه، دچار اختلال می سازد و بخش دیگر، عقل را با خود به ستیز وامی دارد.

## خاتمه و نتیجه درباره تعیین مرزهای<sup>۱</sup> عقل محض

(۵۷)

بعد از دلایل بسیار روشنی که تاکنون عرضه کرده ایم نامعقول خواهد بود اگر امیدوار باشیم امری را، بیش از آنچه از تجربه ممکن درباره آن حاصل می شود بشناسیم و یا مدعی شویم که درباره امری که فرض بر آن است که متعلق تجربه ممکن نیست، کمترین شناختی درباره تعیین ماهیت او چنانکه فی نفسه هست داریم. زیرا چگونه می توان به چنین تعینی پی برد، و حال آنکه زمان و مکان و همه مفاهیم فاهمه، و حتی، بیش از آنها، مفاهیم حاصل از شهود تجربی یا حاصل از ادراک در عالم محسوسات را جز ممکن ساختن تجربه، فایده ای نیست و نتواند بود و اگر این شرط را، حتی از مفاهیم محض فاهمه، برداریم به یکباره دیگر نه چیزی را متعین توانند ساخت و نه هرگز معنایی خواهند داشت.

اما، از سوی دیگر، نامعقولتر از آن، این است که به [وجود] هیچ شیء فی نفسه ای قائل نشویم، یا تجربه خود را تنها راه ممکن شناخت اشیاء، و شهود خود را در مکان و زمان تنها شهود ممکن، و فاهمه استدلالی<sup>۲</sup> خود را نمونه کامل همه فاهمه های ممکن بینگاریم و لذا مبادی امکان تجربه را شرایط کلی اشیاء فی نفسه بدانیم.

اگر منتقدی تیزبین، مرزهای عقل را، حتی از لحاظ کاربرد تجربی آن، مراقبت نکند و به ادعاهای آن خاتمه ندهد در آن صورت، اصول ما، که استفاده از عقل را در دایره تجربه‌های ممکن محدود می‌سازند، می‌توانند خود از این طریق، متعالی شوند و حدود عقل ما را حدود اشیاء فی نفسه قلمداد کنند؛ که نمونه آن، محاورات هیوم<sup>۱</sup> است. شکاکیت، نخست، از درون خود مابعدالطبیعه و از جدل بی‌ضابطه آن سر برآورد. شکاکان، در ابتدا شاید به حمایت از استعمال عقل در تجربه، فقط معتقد بودند که هر چه از تجربه فراتر رود پوچ و دروغین است، اما به تدریج وقتی معلوم شد که همان اصول ماتقدم که در تجربه بکار می‌رود ما را ناآگاهانه و به نحوی کاملاً موجه، به جایی کشانده‌اند که از دسترس تجربه خارج است، حتی در اصول تجربه هم، آغاز به تشکیک کردند. این تشکیک در اصول تجربه، هیچ خطری ندارد زیرا عقل مشترك همواره حقوق خود را در تجربه استیفا خواهد کرد، لکن در علم از آن جهت که نمی‌تواند معین کند به عقل تا چه حد باید اعتماد کرد و چرا فقط تا بدان حد و نه بیش از آن، آشفتگی غریبی پدید آمد. تنها وقتی می‌توانیم این آشفتگی را بر طرف سازیم و از بازگشت دوباره آن جلوگیری کنیم که مرزهای استفاده از عقل خویش را، بر اساس اصول، صورتاً معین سازیم.

اینکه ما نمی‌توانیم فراتر از هر تجربه ممکن، از کنه ذات اشیاء، مفهوم معینی به دست دهیم سخن درستی است. اما این آزادی را [نیز] نداریم که یکسره از تحقیق درباره آن دست برداریم، چرا که تجربه، هرگز عقل را به طور کامل ارضا نمی‌کند و در پاسخ به مسائل، همواره ما را به عقب و عقب‌تر احاله می‌دهد و [سرانجام نیز] ما را در حل کامل آن مسائل ناکام می‌گذارد؛ جدل عقل محض، که دقیقاً به همین علت، مبنای ذهنی محکمی یافته است، برای نشان دادن این نکته بر همگان، کافی است. آنجا که مسأله ماهیت نفس مطرح است، کیست که توانسته باشد مطلب را به روشنی درک کند و به این اعتقاد رسیده باشد که پدیدارهای نفسانی را با اصالت ماده نمی‌توان تبیین کرد و نپرسد که نفس، به حقیقت، چیست، و اگر چنین است که از هیچ مفهوم تجربی، پاسخ کافی عاید نمی‌شود، کیست که دست کم، فقط به همین جهت، يك مفهوم عقلانی (يك

۱. اشاره به کتاب محاورات مربوط به دین طبیعی، تألیف هیوم به سال ۱۷۷۹، که ترجمه آلمانی آن به سال ۱۷۸۱ در لایپزیک انتشار یافت. (م. ا.)

موجود بسیط غیرمادی) فرض نکند، هرچند در اثبات واقعیت عینی آن درماند؟ کیست که در شناخت جهان، در همه مسائل مربوط به اندازه و عمر عالم، و اختیار یا ضرورت طبیعی، صرفاً با شناخت تجربی قانع شود، چرا که این رشته را هرچه بیشتر دنبال کنیم، هر پاسخی که برحسب قوانین بنیادی تجربه داده شود، همواره خود مولد سؤال تازه‌ای می‌شود که نیازمند پاسخی دیگر است و این به وضوح، نشان می‌دهد که هیچ يك از انواع تبیینهای فیزیکی برای ارضاء عقل کافی نیست. بالاخره کیست نداند که محال است بتوان به ممکن بودن<sup>۱</sup> و تعلق تام به غیرداشتن هر آنچه منحصرأ برحسب اصول تجربه به ذهن می‌رسد یا به فرض درمی‌آید، اکتفا کرد و آنگاه به رغم اینکه او را این همه از گم شدن در تصوره‌های متعالی بر حذر داشته‌اند خود را ناگزیر نبیند که آرامش و خرسندی را، فراتر از همه مفاهیمی که با تجربه قابل توجیه است، در مفهوم موجودی جستجو کند که تصور آن، از آن جهت که حاکی از يك موجود فاهمه‌ای محض است، به خودی خود چنان است که ممکن بودن آن قابل تعقل، و درعین حال قابل انکار نیز، نیست، اما بدون این تصور هم عقل تا ابد ناخرسند خواهد ماند؟

مرز<sup>۲</sup> (در موجودات ممتد) همواره مستلزم فضایی است خارج از يك مكان معین و محیط بر آن، [اما] حد<sup>۳</sup> به چنین چیزی محتاج نیست، بلکه منحصرأ يك سلب<sup>۴</sup> است که بر يك کمیت، از آن حیث که فاقد تمامیت مطلق است عارض می‌شود. می‌توان گفت که عقل ما نیز در پیرامون خود، فضایی برای شناخت نفس الامر اشیاء مشاهده می‌کند، هرچند هرگز قادر به داشتن مفاهیم معینی از آنها نیست و منحصرأ در تجربه محدود است.

مادام که شناخت عقلی به صورت متجانس باشد، برای آن هیچ مرز معینی نمی‌توان تصور کرد. عقل آدمی در ریاضیات و علوم طبیعی حد را می‌پذیرد اما مرز را نمی‌پذیرد، یعنی می‌پذیرد که در خارج از آن چیزی قرار دارد که بدان هرگز نتوان رسید، اما قبول نمی‌کند که گسترش درونی خود او بالاخره در جایی تمام خواهد شد. در ریاضیات، عرصه توسعه بینش و امکان ابداعات تازه، نامتناهی است، کشف خواص و نیروها و قوانین جدید طبیعت نیز، از طریق تجربه مداوم و وحدت بخشیدن بدان تجربه با عقل، همین طور است. اما در اینجا، ما به هیچ وجه نباید از تشخیص حد غفلت کنیم، زیرا

ریاضیات منحصرّاً بر پدیدارها اعمال می‌شود و اموری از قبیل مفاهیم مابعدالطبیعه و اخلاق، که ممکن نیست متعلق شهود حسی واقع شود، بکلی از قلمرو آن بیرون می‌ماند؛ ریاضیات هرگز بدین امور منتهی نخواهد شد و البته بدان احتیاجی هم ندارد. بنابراین، هیچ نزدیکی و پیشرفت مستمری بجانب این علوم [مابعدالطبیعه و اخلاق] وجود ندارد و هیچ‌گونه نقطه تلاقی یا فصل مشترکی در کار نیست. در علوم طبیعی، کنه اشیاء، یعنی آنچه پدیدار نیست اما در تبیین پدیدارها به عنوان مبدأ نهایی مورد استفاده واقع می‌شود، هرگز بر ما مکشوف نخواهد شد؛ البته دانشمندان علوم طبیعی نیز در تبیینهای فیزیکی خود بدان نیازی ندارند؛ حتی اگر چنین چیزی از جای دیگری (مثلاً به صورت تأثیر موجودات غیرمادی) نیز بدانان عرضه شود، می‌باید آن را رد کنند و در پیشبرد تبیینهای خود بکار نگیرند، و همواره تبیینهای خود را بر آنچه به عنوان متعلق حواس، به تجربه تعلق دارد و می‌توان آن را طبق قوانین تجربه با ادراکات واقعی مرتبط ساخت، استوار سازند.

اما مابعدالطبیعه، در پژوهشهای جدلی عقلی محض (که ما نه به گزاف و عبث، بلکه به اقتضای ماهیت خود عقل بدان کشیده شده‌ایم) ما را به جانب مرزها<sup>۱</sup> راهنمایی می‌کند؛ و تصوراتی استعلایی، از آنجا که ما را هرگز با آنها دادوستدی نیست و نیز از آنجا که نمی‌توان بدانها تحقق خارجی بخشید، فایده‌شان این است که نه تنها مرزهای

۱. خلاصه سخن کانت در تفکیک معانی مرز (boundary) وحد (limit) این است که مفهوم مرز دلالت دارد بر رسیدن شیء به نهایی و تصدیق وجود امری در وراء آن نهایت، و حال آنکه در مفهوم حد، تنها از تمامیت مطلق دور بودن و هنوز برای امتداد و توسعه جا داشتن، مندرج است. کانت پس از این تفکیک می‌گوید ریاضیات و علوم طبیعی ما را هرگز با مرز عقل آشنا نمی‌سازند، چون ماهیت این علوم، فی نفسه، هرگز از رسیدن به نهایی خبر نمی‌دهد و در این علوم عرصه کشف و توسعه نامحدود است. اما مابعدالطبیعه صریحاً مبین این معناست که ریاضیات و فیزیک و به طور کلی، تجربه، محدود است و در ورای اموری که به تجربه درمی‌آید، یعنی در ورای عالم پدیدار، حقایقی هست که از دسترس تجربه دور است (ذوات معقول) و نیز در تجربه، سلسله امور مشروط هرگز به پایان نمی‌رسد (حد) و حال آنکه عقل خواهان رسیدن به امری نامشروط است که بدین سلسله تمامیت بخشد (مرز)، عقل همواره سؤالاتی دارد که ره به بی نهایت می‌برد و تجربه قادر به پاسخ آنها نیست. اینجاست که مابعدالطبیعه از رهگذر درک محدود بودن تجربه، وجود اموری در خارج از حیطه تجربه و پدیدار را تصدیق می‌کند (اشیاء نفس‌الامری) و به مرز عقل پی می‌برد و آن مرز را تعیین می‌کند. در ورای این مرز، عقل به موجوداتی قائل می‌شود که کانت آنها را صرف تصور (idea) می‌داند. عقل برای یافتن پاسخ پرسشهایی که تجربه از جواب آنها عاجز است، به این تصورات متوسل می‌شود. (م. ف.)

استفاده از عقل محض را واقعاً نشان می‌دهند، بلکه علاوه بر آن راه تعیین آن مرزها را نیز می‌نمایانند و این همان غایت و فایده‌ای است که بر این استعداد طبیعی عقل ما [یعنی بر جدل عقل محض] مترتب است، استعدادی که مابعدالطبیعه فرزند دُرْدانه اوست و تَکُون آن را، همچون هر تَکُون دیگری در عالم، نباید به تصادف، بلکه باید به نطفه اولیه‌ای نسبت داد که از سر حکمت به قصد تحقق غایاتی بزرگ، ترتیب یافته است. زیرا خطوط اصلی مابعدالطبیعه، شاید بیش از هر علم دیگری، توسط خود طبیعت، در ما نهاده شده است و نمی‌توان آن را نتیجه یک گزینش اتفاقی و یا یک گسترش تصادفی دانست که در ضمن توسعه تجربه (که مابعدالطبیعه بکلی از آن جداست) حاصل شده باشد.

این همه مفاهیم و قوانین فاهمه، که عقل را در موارد استعمال تجربی و در داخل عالم محسوسات، کفایت می‌کنند، خود آن را به هیچ روی ارضاء نمی‌کنند، زیرا مسائلی که تکرار آنها پایانی ندارد، عقل را در نیل به یک راه حل کامل، بکلی ناامید ساخته است. این مسائل، همان تصورات استعلایی اند که چشم به چنین راه حل کاملی دوخته‌اند. اما عقل به وضوح می‌بیند که نه عالم محسوسات این حل کامل را در بر دارد و نه آن همه مفاهیمی که فقط به کار فهم عالم محسوسات می‌آید که عبارتند از: مکان و زمان و هر آنچه تحت عنوان مفاهیم محض فاهمه، ذکر کرده ایم. عالم محسوسات هیچ نیست مگر سلسله‌ای از پدیدارهایی که مطابق قوانین کلی بایکدیگر ارتباط یافته‌اند، و بنابر این، بنفسه ثبوت ندارد، و در واقع شیء فی نفسه نیست و لذا بالضرورة به امری که مبنا و اساس این پدیدارها را در خود دارد راجع می‌شود، یعنی حکایت از موجوداتی می‌کند که آنها را نه صرفاً به عنوان پدیدار، بلکه به عنوان شیء فی نفسه می‌توان شناخت. تنها در شناخت این [موجودات] است که عقل می‌تواند امیدوار باشد نیاز خود را - که همانا رسیدن به کمال و تمامیت، در فرارفتن از امر مشروط به شرایط آن است - برآورده ببیند.

پیش از این (در بندهای ۳۳ و ۳۴) حدود عقل را درخصوص هر شناختی از موجودات عقلانی محض، ذکر کرده ایم، لکن، چون تصورات استعلایی بازهم توجه به این حدود را ایجاب کرده و ما را به جایی سوق داده است که گویی فصل مشترکی است میان فضای پر (تجربه) و فضای خالی (ذوات معقول، که از آنها هیچ نمی‌دانیم)

می‌توانیم علاوه [بر حدود]، مرزهای عقل محض را نیز تعیین کنیم، زیرا در همه مرزها امری اثباتی نیز وجود دارد (مثلاً، سطح مرز فضای جسمانی است اما خود نیز يك فضایی است؛ خط، فضایی است که مرز سطح است، نقطه مرز خط است و با این حال خود مکانی است در فضا)؛ و حال آنکه در حدود جز نفی و سلب هیچ نیست. حدودی که در بندهای مذکور بدانها اشاره کرده‌ایم دیگر کافی نیست، چرا که دریافته‌ایم در ورای آنها امری هست (با آنکه هرگز آن را چنانکه فی نفسه هست نخواهیم شناخت). چون اکنون این سؤال پیش می‌آید که عقل ما در ایجاد ارتباط میان آنچه می‌شناسیم و آنچه نمی‌شناسیم و هرگز نخواهیم شناخت، چگونه عمل می‌کند؟ در اینجا يك ارتباط واقعی میان آنچه معلوم است و آنچه بکلی نامعلوم (که همواره نیز چنین خواهد بود) وجود دارد، و حتی اگر بنا نباشد که آن نامعلوم ذره‌ای شناخته شود - که حقیقتاً هم امیدی بدان نیست - مفهوم این ارتباط باید چنان باشد که بتوان آن را معین ساخت و توضیح داد.<sup>۱</sup>

بنابر این ما ناچار باید يك موجود غیرمادی، يك عالم عقلانی و يك موجود برتر از همه موجودات (که جملگی صرفاً «ذات معقول»، «نومن، اند» تصور کنیم، زیرا که فقط در اینها که امور فی نفسه‌اند، عقل می‌تواند بدان تمامیت و خرسندی، که هرگز در استنتاج پدیدارها از مبادی متجانس با آنها، امید آن نمی‌رود، نائل آید، و نیز بدین علت که پدیدارها، ما را واقعاً به امری مغایر با خود (و بکلی نامتجانس با خود) ارجاع می‌دهند، از آن رو که همواره مستلزم يك شیء فی نفسه و بالنتیجه یادآور آند؛ خواه شناخت بیشتر آن ممکن باشد و خواه نباشد.

باتوجه به اینکه ما هرگز نمی‌توانیم این موجودات عقلانی را، بدانگونه که در نفس الامر هستند، یعنی به صورت متعین، بشناسیم و با این حال ناچاریم چنین موجوداتی را در ارتباط با عالم محسوسات مفروض بگیریم و آنها را به وسیله عقل با این عالم مرتبط سازیم، لااقل می‌توانیم این ارتباط را با مفاهیمی که مشعر بر رابطه

---

۱. برای درک مقصود کانت، بار دیگر توجه به تفاوت میان معنی مرز و حد ضروری است. وقتی تنها با مفهوم حد مواجه باشیم، چون به وجود امری وراء شیء محدود نظر نداریم، لاجرم، ارتباط میان امر محدود و ماوراء آن نیز مطرح نیست، اما وقتی از رهگذر تصورات استعلایی، مفهوم مرز میان عالم تجربه و عالمی ورای آن معنی پیدا می‌کند، در این حال مسأله ارتباط میان این دو عالم شناخته و ناشناخته، در این مرز، به صورت يك مسأله واقعی درمی‌آید (چرا که خود مرز به دلیل آنکه برخلاف حد صرفاً سلبی نیست، نوعی واقعیت دارد). کانت در اینجا در پی توضیح این ارتباط است. (م. ف.)



آنها با عالم محسوسات است به تصور درآوریم. زیرا اگر يك موجود عقلانی را فقط با مفاهیم محض فاهمه به تصور درآوریم، واقعاً هیچ چیز معینی را تصور نکرده ایم و مفهوم ما فاقد معنی است، [از سوی دیگر] اگر آن را با مفاهیمی که از عالم محسوسات به عاریت گرفته شده تصور کنیم، دیگر يك موجود عقلانی نیست، بلکه همچون یکی از پدیدارهاست و به عالم محسوسات تعلق دارد. به عنوان مثال، مفهوم وجود برین را مورد توجه قرار می دهیم.

مفهوم دئیسم یا اعتقاد به وجود خدا<sup>۱</sup> يك مفهوم بکلی محض عقلی است، اما تنها معرف چیزی است که شامل کل واقعیت می شود بی آنکه بتواند هیچ واقعیت واحدی را متعین سازد، زیرا این امر مستلزم آن است که نمونه مورد نظر از عالم محسوسات عاریت گرفته شود که در آن صورت ما باز هم با يك متعلق حواس سروکار خواهیم داشت و نه با امری بکلی نامتجانس که ممکن نباشد متعلق حواس واقع شود. زیرا، به عنوان مثال، فرض کنیم که من خواسته باشم بدان [مفهوم] فاهمه ای نسبت دهم، تنها مفهومی که من از فاهمه دارم، همان است که خود دارم، یعنی فاهمه ای که می باید شهودهایی را از رهگذر حواس دریافت کند و خود، کارش این باشد که آنها را تحت قواعد وحدت خود آگاهی<sup>۲</sup> درآورد. لکن در آن صورت، اجزاء مفهومی که من دارم، همچنان به عالم پدیدار تعلق خواهد داشت و حال آنکه همین ناکافی بودن پدیدارها بود که مرا وادار ساخت تا در ورای آنها، به سراغ مفهوم موجودی روم که به پدیدارها وابسته نبوده و یا پدیدارها شرط تعین آن نباشند. حال اگر من فاهمه را از حساسیت جدا کنم تا يك فاهمه محض داشته باشم، آنچه باقی می ماند صرفاً صورت ذهن است بدون آنکه شهودی داشته باشد، و با آن، به تنهایی، هیچ امر متعین و بالنتیجه هیچ چیزی را نمی توان شناخت. برای نیل بدین مقصود، من می باید نوع دیگری از فاهمه را، که بتواند اشیاء را به شهود آورد، تصور کنم، اما از چنین فاهمه ای کمترین تصویری نمی توانم داشته باشم، زیرا فاهمه آدمی استدلالی<sup>۳</sup> است و تنها از رهگذر مفاهیم کلی

۱. the deistic concept، دئیسم به معنی اعتقاد به وجود خداست بدون التزام به وحی، که به آن دین طبیعی (natural religion) نیز گفته می شود. (م. ف.)

2. rules of the unity of consciousness

۳. discursive، باید توجه داشت که کانت برای آدمی شهود را تنها در مرحله حس ممکن می داند و معتقد

می تواند به شناخت نائل شود. اگر به آن وجود برین اراده ای نسبت دهم نیز همین وضع پیش خواهد آمد، زیرا من این مفهوم را منحصرأً از تجربه درونی خود کسب کرده ام که آنجا اساس این مفهوم وابستگی ما به رضایت خاطری است که در اثر اشایی که به وجود آنها محتاجیم برای ما حاصل می شود و بنابراین مبتنی بر حساسیت است که خود بکلی با مفهوم محض وجود برین منافات دارد.

اشکالات هیوم به دئیسم یا اعتقاد به وجود خدا ضعیف است و فقط متوجه ادله وجود خداست و هیچگاه به قضیه ای که اصل مدعای معتقدان به وجود خداست اصابت نمی کند. لکن اشکالات او به تهئیسم<sup>۱</sup> یا اعتقاد به خدای ادیان، که حاصل تعین دقیقتر مفهومی است که ما از وجود برین - که در دئیسم صرفاً مفهومی متعالی است - داریم، بسیار قوی است و رد آنها، بسته به اینکه این مفهوم چگونه حاصل شده باشد، در پاره ای موارد (درحقیقت در تمام موارد عادی) ناممکن است. هیوم همواره بر این نکته اصرار می ورزد که ما با صرف مفهوم يك وجود نخستین<sup>۲</sup> که بدان فقط صفات وجودی<sup>۳</sup> (سرمدیت<sup>۴</sup> و حضور مطلق<sup>۵</sup> و قدرت مطلق<sup>۶</sup>) نسبت می دهیم، واقعاً هیچ امر متعینی را ادراک نمی کنیم، و خصوصیات دیگری باید اضافه شود تا از آنها يك مفهوم انضمامی به دست آید؛ این کافی نیست که بگوییم: او علت است، بلکه باید بگوییم علت او چگونه است، مثلاً به وساطت فاهمه است یا اراده. اینجاست که اعتراض او به اصل مطلب، یعنی به اعتقاد به خدای ادیان (تهئیسم) اصابت می کند، پیش از این او فقط مبانی دلایل اعتقاد به صرف وجود خدا (دئیسم) را مورد اعتراض قرار داده بود که چندان خطری بر آن مترتب نبود. استدلالهای خطرناک او، بدون استثناء، همه متوجه تشبیه<sup>۷</sup> است که به اعتقاد او جزء لا ینفک اعتقاد به خدای ادیان (تهئیسم) است و آن را



است که حصول مفاهیم در فاهمه انسان همواره به وساطت شهود حسی و با طی مراحل صورت می گیرد و فاهمه جدا از حساسیت، باید فاهمه ای باشد که بتواند بدون وساطت شهود حسی، مستقیماً از اشیاء شهود عقلی حاصل کند، که البته انسان چنین فاهمه ای ندارد و از آن تصویری نیز نمی تواند داشته باشد. (م. ف.).  
۱. theism، مراد از تهئیسم که ما آن را اعتقاد به خدای ادیان ترجمه کرده ایم، اعتقاد به خدایی است متصف به صفاتی که در ادیان آمده، از قبیل خالق و مدبر اعلا ی کل عالم. تهئیسم از این حیث در برابر دئیسم قرار می گیرد. (م. ف.).

2. original being

3. ontological predicats

4. eternity

5. omnipresence

6. omnipotence

7. anthropomorphism

متناقض بالذات می‌سازد؛ اما اگر تشبیه را کنار گذاریم، اعتقاد به خدای ادیان (ته‌نیسم) را نیز همراه با آن کنار گذاشته‌ایم و آنچه می‌ماند فقط همان اعتقاد به صرف وجود خدا (دئیسم) است که هیچ حاصلی ندارد و مفید هیچ فایده‌ای نیست و به هیچ وجه نمی‌تواند اساس دین و اخلاق واقع شود. اگر محقق شود که از تشبیه‌گزیری نیست، در آن صورت دلایل اثبات يك وجود برین هر چه باشد، به فرض آنکه همه آنها نیز پذیرفته آید، باز هم هرگز نخواهیم توانست مفهوم این موجود را بدون فرو افتادن در تناقض، متعین سازیم.

حال اگر ما دستور به اجتناب از کلیه احکام متعالی عقل محض را با دستور دیگری، که به ظاهر نقیض آن می‌نماید، ربط دهیم، که همانا تمسک به مفاهیمی است که در خارج از حیطه کاربرد حلولی (تجربی) واقع است، خواهیم دانست که جمع میان این دو ممکن است، لکن فقط و فقط در مرز کلیه موارد استعمال مشروع عقل، زیرا مرز هم به قلمر و تجربه تعلق دارد و هم به قلمر و موجودات ذهنی. در عین حال بدین نکته نیز پی می‌بریم که چگونه تنها فایده‌ای که این تصورات با اهمیت دارند این است که مرزهای عقل آدمی را معین می‌سازند، تا از یکسو [مراقب باشیم که] شناخت تجربی را به نحو بی‌پایان گسترش ندهیم، چنانکه گویی همه آنچه باید شناخت عالم [طبیعت] است و بس، و از سوی دیگر از مرز تجربه فراتر نرویم و سعی نکنیم درباره امور خارج از این مرز، که اشیاء نفس‌الامری هستند، حکمی صادر کنیم. ماندن در داخل این مرز تنها در صورتی ممکن است که حکم خود را صرفاً به رابطه‌ای محدود سازیم که میان این عالم با موجودی برقرار است که مفهوم آن، خود از هر شناختی که برای ما در درون این عالم قابل حصول باشد، فراتر است. زیرا بدین ترتیب ما هیچ يك از خصوصیات را که لازمه تصور متعلقات تجربه است به ذات آن وجود برین نسبت نخواهیم داد و بالنتیجه از تشبیه مبتلا به اهل جزم اجتناب خواهیم کرد و در عوض این خصوصیات را به رابطه این موجود با عالم نسبت می‌دهیم و خود را تنها در حد يك تشبیه تمثیلی<sup>۱</sup> مجاز می‌شمیریم که در حقیقت فقط به زبان مربوط می‌شود نه به خود شیء.

هنگامی که می‌گوییم ما ناچاریم به عالم چنان نظر کنیم که گویی مصنوع يك عقل و اراده اعلی است، در واقع همه حرف من این است که: همچنانکه يك ساعت و يك کشتی و

يك فوج را با يك ساعت ساز و مهندس كشتی و يك فرمانده، رابطه‌ای است همانطور نیز میان عالم محسوسات (یا هر آنچه مقوم اساس این مجموعه پدیدارهاست) با آن [ذات] ناشناخته رابطه‌ای است. بدین سان، من هرچند آن را چنانکه فی نفسه هست، نمی‌شناسم، آن را چنانکه بر من ظاهر می‌شود، یعنی به تناسب عالمی که خود نیز جزئی از آنم، می‌شناسم.

### (۵۸)

این گونه شناخت، شناختی است از طریق تمثیل<sup>۱</sup>، اما نه به معنی معمول این لفظ که حاکی از شباهت ناقص دو چیز است، بلکه به معنی شباهت تام دورابطه، بین اموری که خود هیچگونه مشابهتی با یکدیگر ندارند.<sup>۲</sup> از طریق این تمثیل، از آن وجود برین مفهومی عاید ما می‌شود که برای ما به اندازه کافی متعین است. هرچند این مفهوم با قطع نظر از هر آنچه آن را مطلقاً و فی نفسه متعین می‌سازد حاصل شده است، چرا که تعینی که ما بدان می‌دهیم بالنسبه به عالم و بالنتیجه نسبت به ماست و بیش از این نیز نیازی نداریم. اعتراضات هیوم بر آنان که می‌خواهند با برگرفتن موادی از خودشان و از عالم، بدین مفهوم تعین مطلق بخشند بر ما وارد نیست و او نمی‌تواند ما را ملامت کند که اگر از مفهومی که ما از وجود برین داریم، این شباهت به اشیاء گرفته شود، هیچ چیز از آن باقی نماند.

#### 1. by analogy

۲. بدین معنی، میان رابطه حقوقی اعمال آدمی و رابطه مکانیکی نیروهای محرك، مائثلتی برقرار است. من هرگز نمی‌توانم نسبت به کسی عملی بکنم و به او این حق را ندهم که همان عمل را در مورد من در همان اوضاع و احوال انجام دهد، کما اینکه، هیچ جسمی نیز نمی‌تواند با نیروی محرك خود در جسم دیگری اثر کند و موجب صدور اثر متقابلی به همان اندازه از جانب آن جسم نشود. حق و نیروی محرك دو امر بکلی متباین اند اما میان رابطه آنها، شباهت کامل برقرار است. بنابراین من می‌توانم بوسیله چنین تمثیلی از اشیایی که بکلی بر من نامعلومند، يك مفهوم رابطی (relational concept) بدست دهم. مثلاً همانطور که میان سعادت فرزندان (الف) و مهر بانی والدین (ب) رابطه‌ای موجود است، میان رفاه نوع انسان (ج) نیز با يك امر نامعلومی در خداوند (ایکس) رابطه‌ای هست که آن را مهر بانی می‌نامیم، نه به این جهت که کمترین شباهتی با یکی از تمایلات آدمی دارد، بلکه به جهت آنکه می‌توانیم میان آن و عالم رابطه‌ای برقرار کنیم شبیه رابطه‌ای که اشیاء عالم میان خود دارند. در اینجا این مفهوم رابطی يك مقوله محض است که همان مفهوم علت است و هیچ ربطی به حساسیت ندارد. (کانت)

اگر در آغاز، مفهوم دئیستی وجود نخستین<sup>۱</sup> را به عنوان يك فرضیه ضروری مسلم بگیریم (چنانکه هیوم نیز با نام فیلو در محاورات خود چنین فرضی را از کلائتس می‌پذیرد)<sup>۲</sup>، مفهومی که از طریق آن، وجود نخستین جز با اوصافی وجودی از قبیل جوهر و علت و نظایر آن به تعقل در نمی‌آید (که می‌باید چنین کنیم، زیرا اگر چنین نکنیم نمی‌توانیم عقل را که محرکی جز شرطهایی که به نوبه خود مشروطند ندارد به هیچ روی در عالم محسوسات ارضاء کنیم، و به درستی می‌توانیم چنین کنیم بی‌آنکه خود را گرفتار تشبیه کرده باشیم و اوصاف عالم محسوسات را به وجودی که در غایت اختلاف با آن عالم است تسری داده باشیم، زیرا آن اوصاف وجودی صرفاً مقولاتی هستند که به واقع از این وجود نه هیچ مفهوم متعینی به دست می‌دهند و نه مفهومی که محدود به شرایط حساسیت باشد)، در آن صورت می‌توانیم، بی‌هیچ مانعی، بدان وجود در مورد عالم علیتی به وساطت عقل نسبت دهیم و بدین سان به جانب اعتقاد به خدای ادیان (ته‌ئسم) پیش رویم، بدون آنکه ناگزیر باشیم این عقل را خصوصیت ذاتی خود آن وجود بدانیم. زیرا در خصوص نکته اول<sup>۳</sup> باید گفت که تنها راه ممکن برای آنکه بتوان استفاده از عقل را در همه تجربه‌های ممکن عالم محسوسات، به نحوی کاملاً موافق با خود عقل، به عالیت‌ترین درجه رسانید این است که عقل اعلائی فرض کنیم و آن را علت همه ارتباطهای عالم محسوب کنیم، چنین اصلی می‌باید کاملاً به سود عقل باشد و به هیچ وجه نمی‌تواند به استفاده‌ای که به مقتضای طبیعت آن، از آن می‌شود ضرری وارد آورد. و اما بالنسبه به نکته دوم<sup>۴</sup> باید گفت که از سوی دیگر عقل، بدین نحو به عنوان يك صفت به ذات آن موجود نخستین نسبت داده نمی‌شود و فقط به رابطه این وجود با عالم محسوسات تعلق می‌گیرد و بالنتیجه از تشبیه بکلی اجتناب می‌گردد. زیرا آنچه در اینجا مورد نظر است منحصرأً علت آن صورت معقولی است که در همه ابعاد و جوانب این عالم مشهود است و در واقع، عقل از آن جهت به وجود برین نسبت داده شده که آن وجود، واجد منشأ این صورت عقلانی جهان است، اما فقط به طریق تمثیل، بدین معنی که این لفظ صرفاً حاکی از رابطه‌ای است که آن علت اعلی، که بکلی

1. the deistic concept of the original being

۲. بعضی از شارحان جدید معتقدند که هیوم را باید بر کلائتس منطق دانست نه بر فیلو. (م. ا.).

۳. اشاره‌ای است به عبارت که می‌باید چنین کنیم (م. ا.).

۴. اشاره به عبارت به درستی می‌توانیم چنین کنیم (م. ا.).

بر ما ناشناخته است، با عالم دارد تا به موجب آن رابطه همه چیز را در این عالم چنان تعیین بخشد که به اعلی درجه با عقل مطابقت داشته باشد. لذا ما از به کار بردن صفت عقل برای ادراك ذات خدا خودداری می کنیم، بلکه از آن فقط برای ادراك عالم، به نحوی که برای اطلاق عقل به عالم به اعلی درجه ممکن و بر طبق يك اصل ضرورت دارد، استفاده می کنیم. بنابراین ما اذعان داریم که آن وجود برین چنانکه هست برای ما ناشناختنی است و حتی تصور آن نیز به صورتی متعین محال است و لذا اجازه نداریم از مفاهیم عقلی خود، یعنی مفاهیم عقلی که به عنوان علت فاعلی<sup>۱</sup> (به وساطت اراده) داریم به نحو متعالی استفاده کنیم تا ذات الهی را بر طبق این مفاهیم با صفاتی متعین سازیم که همواره منحصرأ از ذات آدمی گرفته شده است و [بدین سان] خود را در مفاهیم ابلهانه و خام سرگردان کنیم. از سوی دیگر، ما مجاز نیستیم مشاهده خود را از عالم [طبیعت] در تبیینهایی ماوراء طبیعی [آن هم] بر حسب مفاهیمی که از عقل آدمی گرفته و به خدا تسری داده ایم، غرقه سازیم و مجاز نیستیم آن را از وظیفه خاص خود که همانا مطالعه صرف طبیعت است به وسیله عقل، و نه استنتاج بی باکانه و گستاخانه پدیدارهای آن از يك عقل اعلی، منحرف سازیم. تعبیری که در خور مفاهیم ضعیف ماست این است که: ما عالم را چنان تعقل می کنیم که گویی به لحاظ وجود و تعیین درونی خود، از يك عقل اعلی نشأت گرفته است. بنابراین از يك سو کیفیتی را تصدیق کرده ایم که قابل اسناد به خود عالم است و مدعی آن نشده ایم که کیفیت علت آن را، چنانکه هست، شناخته ایم و از سوی دیگر منشأ این کیفیت را (که همان صورت عقلانی عالم است) در رابطه آن علت اعلی با عالم دانسته ایم و عالم را به خودی خود برای [ایجاد] این صورت کافی ندانسته ایم.<sup>۲</sup>

پس موانعی که در راه اعتقاد به خدای ادیان (تهئسم) بنظر می رسد، بدین صورت

#### 1. efficient cause

۲. من خواهم گفت: علت آن علت اعلی نسبت به عالم، مثل علت عقل آدمی است نسبت به مصنوعات او. ماهیت خود علت اعلی بر من معلوم نیست، من تنها معلول آن (نظم عالم را) که بر من معلوم است و مطابق عقل بودن آن نظم را، با معلولهایی از عقل آدمی، که می شناسم، مقایسه می کنم و از اینجا آن اولی\* را يك عقل می نامم، بی آنکه همان معنایی را که از این اصطلاح در انسان یا هر موجود شناخته شده دیگر می فهمم به عنوان يك صفت بدان [وجود برین] نسبت دهم. (کانت)

\* اشاره به ماهیت علت اعلی است. (م. ف.)

برطرف می شود که ما به این اصل هیوم که [می گوید:] عقل را نباید به نحو جزمی در خارج از قلمرو تجربه های ممکن مورد استفاده قرار داد اصل دیگری ضمیمه کنیم که بکلی از نظر هیوم دور مانده بود و آن این است که: نباید قلمرو تجربه ممکن را چیزی تصور کرد که مرزهای خود را، خود در چشم عقل ما معین می کند. نقد عقل، در اینجا میان مذهب اهل جزم که هیوم با آن مبارزه می کرد و شکاکیت، که وی می خواست آن را در مقابل آن مذهب عرضه کند، يك راه میانۀ حقیقی نشان می دهد، راهی که برخلاف سایر راههای میانه، به کسی توصیه نمی شود آن را به صورت مکانیکی (قدری از این راه و قدری از آن) برای خود معین کند، که چنین راهی کسی را به جایی نمی رساند، بلکه راه میانه ای که می توان آن را به دقت بر حسب اصول معین ساخت.

### (۵۹)

در آغاز این یادداشت من برای آنکه حدود عقل را در موارد استعمال درست آن تثبیت کنم، از تعبیر مرز استفاده کردم. عالم محسوسات منحصرأً شامل پدیدارهاست که پیداست نفس الامر اشیاء نیستند، فاهمه به جهت آنکه متعلقات تجربه را صرفاً به صورت پدیدار می شناسد، ناچار باید به [وجود] نفس الامر اشیاء (ذوات معقول) قائل شود. عقل شامل هر دوی اینهاست، مسأله این است که: عقل چگونه مرز فاهمه را در این هر دو قلمرو معین می کند؟ تجربه، که هر آنچه را که به عالم محسوسات تعلق دارد شامل می شود خود برای خود مرزی مقرر نمی دارد، [بلکه] همواره از هر امر مشروطی فقط به امر مشروط دیگری می رسد. مرز تجربه، هر چه باشد، باید بکلی خارج از آن یعنی در قلمرو موجودات محض فاهمه باشد. این قلمرو برای ما، مادام که تعین ماهیت این موجودات فاهمه مورد نظر باشد فضایی تهی است و چنانچه در پی مفاهیمی باشیم که به صورت جزمی تعین یافته باشد [باید بدانیم] که خروج از قلمرو تجربه برای ما ممکن نیست. اما چون مرز، خود امری مثبت است که هم به آنچه در داخل آن است تعلق دارد و هم به فضایی که در خارج از يك مجموعه مشخص واقع است، عقل به سادگی می تواند با رساندن خود بدین مرز، شناخت واقعی مثبتی کسب کند، اما به شرطی که نخواهد از این مرز فراتر رود، زیرا در آنجا در برابر خود فضایی تهی خواهد دید که در آن تعقل صورت برای اشیاء، ممکن است و ادراك خود اشیاء

ناممکن. اما با وجود این، [همین] مرزبندی قلمرو تجربه به وسیله امری که جز از این طریق برای عقل شناخته نمی شود خود، شناختی است که از این راه عاید عقل می گردد، در این شناخت، عقل، که نه محصور در درون عالم محسوسات است و نه متجاوز به خارج از آن، هم خود را، چنانکه مقتضای شناخت يك مرز است، به رابطه امور خارج از مرز با اموری که در درون آن است، مقصور می سازد.

الهیات طبیعی<sup>۱</sup> مفهومی این چنین است که بر مرز عقل آدمی واقع شده است و در آن عقل خود را ناگزیر می بیند که به سوی تصویر يك وجود برین (و در مقام عمل نیز به جانب تصویر يك عالم عقلانی<sup>۲</sup>) چشم بدوزد، اما نه به قصد آنکه در خارج از عالم محسوسات امری را بالنسبه به این موجود عقلانی محض تعین بخشد، بلکه فقط برای آنکه استعمال عقل را در درون عالم محسوسات، مطابق با اصول [حاکم بر] بزرگترین وحدت ممکن (چه در نظر و چه در عمل) هدایت کند و برای نیل بدین مقصود از ارجاع عالم محسوسات به يك عقل مستقل، به عنوان علت همه ارتباطات آن عالم استفاده کند.<sup>۳</sup> بنابراین، چنان نیست که عقل مجبور باشد برای خود موجودی جعل کند، بلکه، چون در خارج از عالم محسوسات، باید بالضرورة امری باشد که تنها با قاهره محض قابل تعقل باشد، عقل ناگزیر است موجودی را بدین نحو متعین سازد، هر چند این تعین در واقع فقط از طریق تمثیل حاصل می شود.

بدین وجه، آن قضیه که پیش از این گفته ایم و نتیجه کل فلسفه نقادی است، همچنان به قوت خود باقی می ماند که: «عقل با همه اصول ما تقدم خود هرگز به ما چیزی بیش از صرف متعلقاتی تجربه ممکن، و از آنها نیز چیزی بیش از آنچه به تجربه می توان شناخت، نمی آموزد؛» اما این محدودیت مانع آن نیست که عقل، ما را به مرز عینی

#### 1. natural theology    2. intelligible world

۳. در ترجمه لوکاس که اساس ترجمه ماست این جمله بدین صورت است: «... و برای نیل بدین مقصود از ارجاع این اصول به يك عقل مستقل، به عنوان علت همه این ارتباطات استفاده کند»، اما در هر دو روایت از ترجمه کاروس (Carus) و نیز در ترجمه مهافی (Mahaffy) و برنارد (Bernard) و در ترجمه فرانسه ژیبِلِن (J. Gibelin) مطلب مطابق عبارات مذکور در فوق و مغایر با ترجمه لوکاس است. در ترجمه باکس (Bax) کلمات «اصول» و «عالم محسوسات» هیچ يك ذکر نشده و عبارت مبهم مانده است که بنظر می رسد این ابهام ناشی از اصل آلمانی عبارات خود کانت باشد. ما هم به لحاظ مفهوم تر بودن مطلب و هم به لحاظ متابعت از اکثر مترجمان، در اینجا از ترجمه لوکاس عدول کرده ایم. (م. ف.)



تجربه، یعنی به ارجاع به امری که خود می باید نه متعلق تجربه، بلکه مبدأ اعلاّی همه تجربه‌ها باشد، برساند، عقل درخصوص حقیقت این امر به ما هیچ نمی آموزد، بلکه فقط درخصوص استفاده از خود عقل، به ما شناختی می دهد تا چگونه آن را در قلمرو تجربه ممکن کامل سازیم و در جهت عالیت‌ترین غایات هدایت کنیم. کل فایده‌ای که ما عقلاً می توانیم آرزو کنیم این است و همین می تواند ما را راضی سازد.

### (۶۰)

ما اکنون، مابعدالطبیعه را، از لحاظ چگونگی امکان آن در ذهن، و از آن لحاظ که واقعاً در استعداد طبیعی عقل آدمی نهاده شده و درواقع از لحاظ غرض اصلی که در التفات بدان مورد نظر است، به تفصیل نمودار ساخته‌ایم. با این حال دیدیم که اگر انضباطی که تنها از طریق یک نقادی علمی حاصل شود مابعدالطبیعه را مهار نکند و مقید به حدود نسازد، این استفاده صرفاً طبیعی از این استعداد طبیعی عقل، آن را به استنتاجهای جدلی و متعالی گرفتار می سازد که بعضی توهم محض و بعضی حتی متناقض بالذات است، و نیز دیدیم که استفاده از این مابعدالطبیعه بظاهر موجه، در پیشبرد شناخت طبیعت نه تنها ضروری نیست بلکه زیان آور نیز هست. اما هنوز یک مسأله باقی است که جا دارد در آن تحقیق کنیم تا بدانیم آن غایات طبیعی که در این استعداد طبیعی عقل برای مفاهیم متعالی منظور بوده چیست، زیرا هرچه در طبیعت است، در اصل می باید برای غایت سودمندی مقرر شده باشد.

چنین تحقیقی، حقیقتاً خالی از خطر [گمراهی] نیست و من اذعان دارم که آنچه در این خصوص می توانم گفت فقط حدس و گمان است، کما اینکه هرچه در خصوص غایات نهایی طبیعت گفته شود چنین است. شاید مرا بتوان در این مورد خاص، مجاز دانست، زیرا مسأله [مورد بحث] راجع به اعتبار عینی احکام متافیزیکی نیست بلکه به استعداد طبیعی [ما] برای احکام متافیزیکی مربوط است و بنابراین در خارج از نظام مابعدالطبیعه و در قلمرو انسان شناسی<sup>۱</sup> واقع می شود.

هنگامی که من همه تصورات استعلایی را، که مشکل خاص عقل محض طبیعی از

مجموع آنها بوجود می‌آید، [در نظر می‌آورم]<sup>۱</sup>، مشکلی که عقل را وادار می‌سازد تا مشاهده ساده طبیعت را رها کند و از همه تجربه‌های ممکن فراتر رود و در این تکاپو، چیزی (خواه علم، خواه سفسطه) به نام مابعدالطبیعه بوجود آورد، چنین استنباط می‌کنم که منظور از این استعداد طبیعی این است که فهم ما از قید تجربه و از محدودیت‌های مشاهده صرف طبیعت رها شود تا بدانجا که دست کم در برابر آن قلمروی گشوده شود که در آن، جز متعلقات فاهمه محض، که بکلی دور از دسترس حساسیت است، نباشد، آن هم نه به قصد آنکه نظراً مایه اشتغال ما شود (چرا که در آن هیچ زمین استواری برای جای پای محکم وجود ندارد) بلکه به لحاظ اصول عملی، که اگر فراروی خود چنین عرصه‌ای را برای امید و انتظار ضروری خود گشوده نبینند نخواهند توانست بدان کلیتی که عقل مطلقاً برای مقاصد اخلاقی لازم دارد برسند.<sup>۲</sup>

اکنون معلوم می‌شود که هر چند تصور مربوط به نفس در خصوص طبیعت محض نفس آدمی، چندان معرفتی فوق همه مفاهیم تجربی به من نمی‌دهد، لا اقل نارسایی این مفاهیم را به وضوح آشکار می‌سازد و مرا از ماده‌انگاری<sup>۳</sup>، که در روانشناسی، به هیچ وجه مفهوم مناسبی برای تبیین طبیعت نیست و به علاوه در عمل نیز محدودکننده عقل است، برکنار می‌دارد. هم بدین گونه است تصورهای مربوط به جهان که با نشان دادن اینکه تمامی شناخت ممکن ما از طبیعت، برای اقناع عقل در تحقیقات مشروع آن، آشکارا نارساست، ما را از اعتقاد به اصالت طبیعت<sup>۴</sup> که در آن طبیعت به خودی خود کافی دانسته می‌شود، مصون می‌دارد. بالاخره باید گفت که ضرورت طبیعی در عالم محسوسات، همواره مشروط است، زیرا همواره مستلزم آن است که اشیاء به اشیاء دیگری قائم باشند، و حال آنکه ضرورت نامشروط را فقط در وحدت علتی می‌توان یافت که بکلی با عالم محسوسات مابینت داشته باشد، همچنین با اکتفا به صرف طبیعت هرگز نمی‌توان فهمید که وجود ممکنات چگونه می‌تواند نتیجه علیت ضرورت طبیعی باشد، پس عقل با استمداد از تصور مربوط به خدا خود را از اعتقاد به جبر<sup>۵</sup>

۱. این جمله در متن آلمانی طبع اصلی کتاب، فاقد فعل است و مترجمان غالباً به اقتضای سیاق عبارات از خود فعلی قریب به آنچه ما در میان دو قلاب مشخص کرده‌ایم، افزوده‌اند. (م. ف.)

۲. این جمله نیز در متن اصلی کتاب کانت ناتمام بوده و شارحان و مترجمان، هر کدام به وجهی آن را به قرینه کامل کرده‌اند. (م. ف.)

خلاص می سازد و به مفهوم علت مختار و به تبع آن به مفهوم عقل اعلی<sup>۱</sup> پی می برد، اعم از اینکه آن جبر، يك ضرورت طبیعی کور در خود نظام طبیعت باشد بدون يك مبدأ اولی<sup>۲</sup> و یا آنکه جبری باشد در علیت خود آن مبدأ اولی. بنابراین، تصوره‌های استعلایی، اگر به ما اثباتاً معرفتی نمی بخشند فایده‌شان این است که اقوال گستاخانه مادی مذهب‌بان و طبیعی مذهب‌بان و جبری مذهب‌بان را، که موجب ضیق مجال عقل است، باطل می سازند و از این طریق در خارج از قلمرو معرفت نظری، جایی برای تصوره‌های اخلاقی بازمی کنند، و این همان امری است که به نظر من می تواند وجود این استعداد طبیعی را تا اندازه‌ای تبیین کند.

فایده‌ای عملی، که يك علم نظری محض می تواند داشته باشد در خارج از مرزهای آن علم جای می گیرد و لذا می توان آن را صرفاً به منزله ذیلی<sup>۳</sup> دانست که همچون هر ذیل دیگری، جزئی از خود آن علم نیست و به آن تعلق ندارد. با این حال این ارجاع<sup>۴</sup> در درون مرزهای فلسفه قرار دارد، مخصوصاً آن فلسفه‌ای که از منابع عقل محض سرچشمه می گیرد، آنجا که می باید کاربرد نظری عقل در مابعدالطبیعه با کاربرد عملی عقل در اخلاق بالضروره اتحاد داشته باشد. بنابراین، وقتی این جدل اجتناب ناپذیر عقل را به عنوان يك استعداد طبیعی محسوب کنیم می بینیم که حق این نیست که در تبیین آن [بگوئیم] صرفاً توهمی است که باید رفع شود، بلکه علاوه بر آن باید آن را به لحاظ غرضی که بر آن مترتب است يك نهاد طبیعی<sup>۵</sup> محسوب کنیم، گرچه این تکلیفی اضافی است که نمی توان آن را از مابعدالطبیعه به معنی خاص، انتظار داشت.

ذیل دومی که رابطه نزدیکتری با متن مابعدالطبیعه دارد، حل مسائلی است که در صفحات ۶۴۷ تا ۶۶۸ کتاب نقد عقل آمده است. در آنجا اصول چندی<sup>۶</sup> عرضه شده

1. highest intelligence      2. first principle      3. scholium

۴. ارجاع به «امری که خود می باید متعلق تجربه نبوده اما مبدأ اعلاي همه تجربه‌ها باشد» (پاراگراف ۵۹۹، م. ف.).

5. natural institution

۶. به بخشهای (۶۶۸ الف - ۶۴۷ الف) و (۶۹۶ ب - ۶۷۵ ب) است تحت عنوان «ضمیمه جدل استفاده تنظیمی از تصوره‌های عقل محض» که از ۶۴۲ الف (نه ۶۴۷ چنانکه در متن آمده) آغاز می شود و به ۶۶۸ الف خاتمه می یابد. (م. ا.).

۷. بیان این اصول در بخش ۶۵۷ الف و ۶۸۵ ب نقد عقل چنین می نویسد:

«... بدین صورت زمینه را برای فاهمه هموار می سازد: (۱) از طریق اصل تجانس امور متکثر، تحت

که مقدم بر تجربه به نظام طبیعت و بلکه به فاهمه‌ای که می‌باید در پی کشف قوانین طبیعت از طریق تجربه باشد تعیین می‌بخشد. این اصول، به حسب ظاهر، مقوم و مقنن تجربه‌اند، گرچه [می‌دانیم که] از عقل محض - که نباید همچون فاهمه مبدئی برای تجربه ممکن محسوب شود - نشأت می‌گیرند. آنان که می‌خواهند [تحقیق در] طبیعت عقل را، حتی در خارج از موارد استعمال آن در مابعدالطبیعه، در آن اصول کلیدی که به تاریخ طبیعی<sup>۱</sup> به نحو عام انتظام می‌بخشد، دنبال کنند می‌توانند با تأمل بیشتر تحقیق کنند که آیا می‌توان این مطابقت<sup>۲</sup> را مبتنی بر این دانست که: همانطور که طبیعت<sup>۳</sup> را نمی‌توان عبارت از خود پدیدارها و یا منشأ آنها که حساسیت است، دانست، بلکه طبیعت تنها از ارجاع پدیدارها به فاهمه پیدا می‌شود، همان‌طور نیز آن وحدت تام و تمامی را که از اعمال فاهمه بر تمامی تجربه‌های ممکن (در یک نظام تألیفی<sup>۴</sup>) حاصل می‌شود جز با ارجاع به عقل نمی‌توان از آن فاهمه دانست، و از اینجا معلوم می‌شود که تجربه نیز به‌طور مستقیم از قانون عقل تبعیت می‌کند. در خود کتاب [نقد عقل] من این



اجتناس عالیت، (۲) از طریق اصل تنوع امور متجانس تحت انواع نازل تر، و (۳) اصل دیگری برای تکمیل وحدت سیستماتیک، که عبارت است از قرابت (affinity) میان همه مفاهیم، که مشعر بر آن است که ارتقاء از هر نوع به نوع دیگر باید با افزایش تدریجی تنوع صورت گیرد. این سه اصل را، اصول تجانس (homogeneity) و تخصیص (specification) و تداوم صور (continuity) می‌نامیم. اصل سوم از اتحاد آن دو اصل دیگر به وجود آمده است، زیرا تصور ارتباط سیستماتیک به صورت کامل آن برای ما تنها از طریق جریان ارتقاء به اجناس عالیت‌تر و یا نزول به انواع نازل‌تر حاصل می‌شود، چون از این طریق است که تفاوت‌هایی که میان امور متکثر وجود دارد به یکدیگر مربوط می‌شود، چرا که همه آنها جملگی از یک جنس اعلی [جنس الاجناس] ناشی می‌شوند و بر حسب اختلاف درجات تعینی که به تدریج وسعت و گسترش می‌یابد، مختلف می‌شوند. (ترجمه از صفحه ۵۴۲ کتاب نقد عقل محض به ترجمه انگلیسی N. Kemp Smith، چاپ ۱۹۷۰ لندن). (م. ف.)

#### 1. natural history

۲. مراد از این مطابقت، مطابقت و موافقت عقل و فاهمه است در اموری تجربی که ظاهراً به فاهمه مربوط می‌شود اما عقل نیز از رهگذر اصولی که نظم طبیعت را به صورت مقدم بر تجربه متعین می‌سازند در آن امور نظم و قانون اعمال می‌کند. (م. ف.)

۳. باید توجه داشت که در اینجا مراد کانت از طبیعت، همان معنایی است که خود در ابتدای بند ۱۴ همین کتاب بدست می‌دهد: طبیعت، وجود اشیاست از حیث تعین آن وجود بر حسب قوانین کلی، و یا به عبارت دیگری از خود او (در بند ۱۵)، طبیعت «مطابقت» تعینات وجود اشیاست «با قانون». (م. ف.)

#### 4. system

مسأله را به صورت يك مسأله مهم عنوان کرده ام اما در صدد حل آن بر نیامده ام.<sup>۱</sup> و بدین سان، من از جایی که فایده مابعدالطبیعه، لا اقل به صورت نتایج آن، واقعاً معلوم بوده، فراتر رفته و به مبانی امکان آن دست یافته ام و حل تحلیلی آن مسأله اصلی را که خود مطرح ساخته بودم که مابعدالطبیعه به طور کلی چگونه ممکن است به پایان رسانده ام.

---

۱. در کتاب نقد عقل پیوسته هم من این بوده که هیچ يك از اموری را که می تواند تحقیق در طبیعت عقل محض را به کمال رساند، هر اندازه هم عمیقاً نهفته باشد، ناگفته نگذارم. از این پس هر کس می تواند به میل خود تا هر جا که می خواهد این تحقیق را دنبال کند، فقط به شرط آنکه بدو گفته باشند کدام تحقیقهاست که باید به انجام برسد؛ زیرا از آن کس که نقشه برداری از سراسر يك سرزمین را بر عهده گرفته، طبیعی است که باید انتظار داشت مرزبندی و کشت و کار بعدی آن را به دیگران و به انتخاب آنان واگذارد. این دوزیل از این قبیل موارد است، که چون خشک و خالی از لطف است مشکل می توان آنها را به غیر اهل فن توصیه کرد و تنها باید به عهده متخصصان وا گذاشت. (کانت)

## حل مسأله کلی تمهیدات

مابعدالطبیعه به عنوان يك علم چگونه ممکن است؟

مابعدالطبیعه به عنوان يك استعداد طبیعی عقل، امری واقعی است، اما به خودی خود (چنانکه در حل تحلیلی سومین مسأله اصلی به اثبات رسید) جدلی و فریبنده است. اگر بخواهیم از این استعداد طبیعی، اصولی استخراج کنیم و در بکار بردن آن اصول تابع این توهم طبیعی ولیکن باطل شویم هرگز نخواهیم توانست علمی بوجود آوریم بلکه حاصل سعی ما صرفاً فن جدلی بیهوده‌ای خواهد بود که در آن غلبه يك مذهب فلسفی بر مذهبی دیگر [البته] ممکن است اما کسب اعتبار حقیقی و همیشگی برای هیچ مذهبی ممکن نیست.

برای آنکه مابعدالطبیعه بتواند به عنوان يك علم، مدعی بصیرت و اقناع [حقیقی] باشد نه صرفاً اقناع فریبنده، لازم است خود عقل مورد نقد قرار گیرد تا همه خزانه مفاهیم ما تقدم آن و تقسیمبندی آنها بر حسب منابع مختلف آنها که حساسیت و فاهمه و عقل باشد و مهمتر از آن جدول کاملی از آن مفاهیم و تحلیل تمامی آنها و هر آنچه از آنها نتیجه تواند شد، آشکار گردد؛ گذشته از این، این نقادی مخصوصاً می باید امکان شناخت تألیفی مقدم بر تجربه را از طریق استنتاج این مفاهیم و استنتاج اصول استفاده از آنها و بالاخره مرزهای استفاده از آنها را آشکار سازد، و همه این امور را باید در يك نظام کامل قرار دهد. بنابراین يك نقد و فقط يك نقد است که واجد يك طرح آزموده شده و به اثبات رسیده و در واقع واجد همه وسایلی است که برای اجرای آن لازم است،

طرحی که بر طبق آن می توان مابعدالطبیعه را به عنوان يك علم به وجود آورد، چنین کاری از راههای دیگر و با وسایل دیگر ناممکن است. لذا در اینجا مسأله این نیست که این کار چگونه ممکن است، بلکه فقط این است که چگونه می توان آن را به راه انداخت و چگونه می توان متفکران را از سعی غلط و بی حاصل کنونی شان به جانب کوششی نتیجه بخش منصرف ساخت و چگونه می توان چنین جماعتی را به بهترین وجه بدین مقصد مشترك هدایت کرد.

قدر مسلم این است که هر کس يك بار طعم نقادی را چشیده باشد همواره از ترهات جزم اندیشان دچار تهوع خواهد شد، همان ترهاتی که او قبلاً، چون عقلش چیزی می خواست و قوت و غذای بهتری پیدا نمی کرد، از ناچاری بدانها قانع بود. نسبت نقادی با مابعدالطبیعه معمول نزد اهل مدرسه، دقیقاً همان نسبتی است که شیمی با کیمیا یا نجوم با غیگوییهای صنعت تنجیم دارد. من تضمین می کنم که هر کس اصول نقادی را، حتی اگر فقط از این تمهیدات، دریافته و مورد تعقل قرار داده باشد، هرگز دوباره به سراغ آن علم نمای ظاهر فریب کهن نخواهد رفت، بلکه با نشاطی خاص چشم به مابعدالطبیعه ای خواهد دوخت که اکنون یقیناً در توانایی اوست و به هیچ گونه کشفیات مقدماتی محتاج نیست و برای نخستین بار می تواند به عقل خرسندی دائم بخشد. زیرا این خرسندی دائم، همان مزیتی است که در میان همه علوم ممکن، تنها مابعدالطبیعه می تواند با اطمینان بدان تکیه کند، یعنی این تنها مابعدالطبیعه است که می توان آن را چنان به کمال رسانید و به وضع ثابتی درآورد که با کشفیات جدید دگرگون نشود و افزونی نپذیرد، چرا که در اینجا منابع شناخت عقل در خود آن است نه در اشیاء و در شهود آنها (که از طریق آن هیچ معرفت تازه ای عاید عقل نمی شود) و وقتی عقل قوانین بنیادی قوه خود را به تمامی به معرض ظهور درآورد و تا حد طرد هر گونه سوء تعبیری متعین سازد، دیگر، امری که عقل محض بتواند آن را مقدم بر تجربه بشناسد، و درواقع بتواند موجبی برای سؤال شود باقی نمی ماند. دورنمای اطمینان بخش دانشی که این اندازه متعین و سر به تمام باشد، حتی اگر از همه فوائد آن (که زین پس از آن بیشتر سخن خواهم گفت) صرف نظر شود، جاذبه ای خاص دارد. هر فن کاذب و هر حکمت باطلی سرانجام روزگارش بسر می رسد و در نهایت خود موجب فتنای خود می شود، و همان نقطه اوج ترقی آن آغاز انحطاط آن است. دلیل

اینکه چنین لحظه‌ای برای مابعدالطبیعه فرا رسیده است، وضعی است که مابعدالطبیعه - در مقایسه با شور و شوقی که نسبت به آموختن سایر علوم ابراز می‌شود - در میان همه اقوام با فرهنگ پیدا کرده است. در نظام قدیمی تحصیلات دانشگاهی ما، هنوز سایه‌ای از مابعدالطبیعه باقی مانده است، البته گهگاه یکی از فرهنگستانهای علوم، با تقدیم جوایزی این و آن را به پژوهشی در آن برمی‌انگیزد، لکن دیگر کسی آن را در زمره علوم معتبر محسوب نمی‌کند و هر کس، می‌تواند خود قضاوت کند که اگر یکی از اهل علم را، عالم بزرگ مابعدالطبیعه لقب دهند، وی این ستایش ناشی از حسن نیت را، که هیچ کس بر آن حسد نمی‌برد، چگونه تلقی خواهد کرد.

اگرچه زمان سقوط مابعدالطبیعه جزمی مذهب‌ان بی‌تردید فرا رسیده است، اما هنوز راه درازی در پیش است تا بتوان گفت هنگام تولد دوباره مابعدالطبیعه به وسیله نقد حقیقی و کاملی از عقل فرا رسیده است. هر گونه انتقال از يك تمایل به تمایلی خلاف آن مستلزم عبور از يك حالت بی‌طرفی است و این مرحله، برای يك مؤلف خطرناک‌ترین، و به نظر من، برای خود علم، مناسب‌ترین مرحله است. زیرا اگر گسیختن تعلقات گذشته سبب از بین رفتن تعصب صنفی شود، این خود بهترین فرصتی است تا متفکران اندک‌اندک به پیشنهادهایی که آنان را به تعلقات منطبق بر طرح دیگری [دعوت می‌کند] گوش فرا دهند.

وقتی می‌گویم امید من این است که شاید این تمهیدات به پژوهش در زمینه نقادی جان تازه‌ای بخشد و به روح کلی فلسفه که ظاهراً در بخش نظری به فقر غذایی مبتلاست، قوت و غذای تازه و امیدبخشی دهد، پیشاپیش می‌توانم تصور کنم که همه کسانی که راههای پرتیغ و خاری که من در نقد عقل پیش پای آنان نهاده‌ام دلسرد و خسته‌شان کرده از من خواهند پرسید که این امید را بر چه شالوده‌ای استوار می‌سازم؟ و من پاسخ می‌دهم بر قانون بی‌چون و چرای ضرورت.

اینکه روح آدمی روزی یکسره روی از تحقیقات مابعد طبیعی بگرداند همان اندازه دور از انتظار است که ما، برای آنکه دیگر هوای آلوده تنفس نکنیم روزی ترجیح دهیم که بکلی دست از نفس کشیدن بداریم. مابعدالطبیعه همواره در جهان و حتی در هر فرد و خاصه در هر انسان متفکر باقی خواهد ماند، اما چون يك اندازه ثابت همگانی در دست نیست هر کس مابعدالطبیعه خود را به قامت خود خواهد برید. آنچه تاکنون



مابعدالطبیعه نامیده شده نمی تواند هیچ ذهن وقادی را ارضا کند اما مابعدالطبیعه را یکسره کنار نهادن نیز محال است. پس سرانجام باید نقدی از عقل محض بوجود آید یا اگر هست بررسی شود و مورد امتحان کلی قرار گیرد، چرا که این احتیاج مبرم را، که [یقیناً] چیزی بیش از کنجکاوی صرف است از هیچ راه دیگری نمی توان برآورده ساخت.

من از آن زمان که با نقادی آشنا شده ام هرگاه در مابعدالطبیعه کتابی خوانده ام که دقت مفاهیم و تنوع و ترتیب و سهولت بیان آن برای من هم سرگرم کننده و هم آموزنده بوده است، هرگز نتوانسته ام از طرح این سؤال خودداری کنم که: آیا این مؤلف مابعدالطبیعه را يك قدم به پیش برده یا نه؟ دانشمندانی که تألیفات آنان از جهات دیگر برای من مفید بوده و همواره در پرورش قوای ذهنی من تأثیر داشته است، مرا خواهند بخشید از اینکه اذعان کنم نتوانسته ام ببینم که این علم در پژوهشهای آنان و هم در مقالات ناقابل خود من (که از خودپسندی آنها را با ارزش می پندارم) کمترین قدمی به پیش رفته باشد و این خود ناشی از این علت کاملاً طبیعی بوده است که چنین علمی هنوز وجود ندارد و خرده خرده نیز نمی توان آن را فراهم آورد بلکه نخست می باید پایه آن کاملاً در نقد عقل تکوین یابد. برای آنکه سوء تعبیری پیش نیاید باید با رجوع به آنچه پیشتر گفته ایم بخاطر آوریم که بررسی تحلیلی مفاهیمی که داریم البته برای فاهمه بسیار نافع است، اما این علم (مابعدالطبیعه) را در این راه قدمی به پیش نمی برد، زیرا این تحلیل مفاهیم فقط موادی به دست می دهد که تازه می باید آن علم با آنها ساخته شود. تحلیل و تعیین مفهوم جوهر و عرض هر چه بخواهید خوب است، چون راه را برای استفاده های بعدی به خوبی هموار می سازد. اما اگر من نتوانم ثابت کنم که در هر شیء موجود، جوهر ثابت است و تنها اعراض تغییر می کند، با آن همه تحلیل، این علم را کمترین قدمی به پیش نبرده ام. مابعدالطبیعه تاکنون نتوانسته است اثبات کند که این قضیه و یا اصل جهت کافی، مقدم بر تجربه معتبر است، چه رسد به اصول پیچیده تری از آن قبیل که به روانشناسی یا جهانشناسی تعلق دارد، و در واقع هرگز هیچ قضیه تألیفی را اثبات نکرده است، این است که از این همه تحلیلها هیچ چیز حاصل نمی شود، هیچ چیز تولید نمی شود و هیچ چیز به پیش نمی رود و بعد از این همه غوغا و هیاهو، این علم هنوز همانجایی است که در روزگار ارسطو بود، گرچه اگر فقط کلید

شناسایی تألیفی به دست می آمد مقدمات لازم برای [پیشبرد] آن، بسی بهتر از گذشته فراهم آمده بود.

اگر کسی را از این سخن رنجشی حاصل شده به سهولت می تواند این اتهام را با آوردن يك قضیه تألیفی متعلق به مابعدالطبیعه و اثبات آن به نحو مقدم بر تجربه و به شیوه جزمی رفع کند، زیرا من - اگرچه آن قضیه از طریق تجربه معمولی تأیید شده باشد - فقط درین صورت است که قبول می کنم وی این علم را واقعاً يك قدم به پیش برده است. تقاضایی معقول تر و منصفانه تر از این نمی توان داشت و چنانچه برآورده نشود (که حتماً نخواهد شد) حکمی عادلانه تر از این نمی توان صادر کرد که: مابعدالطبیعه به عنوان يك علم، تاکنون هرگز وجود نداشته است.

چنانچه این زورآزمایی سر گیرد من لازم می دانم دو چیز مردود شمرده شود، اولاً: بازی کودکانه حدس و احتمال، که در مابعدالطبیعه همان اندازه قبیح است که در هندسه، ثانیاً: تصمیم گیری به کمک عصای سحرآمیزی<sup>۱</sup> که اصطلاحاً عقل مشترک سلیم خوانده می شود، که در دست هر کسی هم عمل نمی کند بلکه تابع خصوصیات شخصی این و آن است.

چون تا آنجا که به نکته اول مربوط می شود کاری، نامعقولتر از این نیست که کسی بخواهد در مابعدالطبیعه که فلسفه ای حاصل از عقل محض است احکام خود را بر پایه حدس و احتمال بنا کند. هر آنچه می باید به صورت ماتقدم شناخته شود طبعاً باید تیقن قطعی داشته باشد و باید ثابت شود که چنین است. البته می توان بر پایه احتمالات هندسه یا حسابی بنا کرد، اما اگر مقصود از این حساب، حساب احتمالات<sup>۲</sup> باشد باید گفت که احکام این علم احتمالی نیست بلکه احکامی است کاملاً قطعی که درجه امکان وقوع موارد مشخصی را در اوضاع و احوال یکسان و معلوم، بیان می دارد و وقوع آن موارد می باید بدون تخلف، در مجموع حالات ممکن کاملاً بر طبق قاعده باشد، هر چند آن قاعده بالنسبه به هر يك از موارد جزئی به اندازه کافی قطعیت نداشته باشد. تنها در علوم طبیعی تجربی است که می توان (از رهگذر استقراء<sup>۳</sup> و تمثیل<sup>۴</sup>) به حدسیات تن در

۱. divining rod، چوبدستی سحرآمیزی که بعضی ادعا می کرده اند با آن می توانند آبها و معادن پنهان زیرزمین را کشف کنند. (م. ف.)

2. calculus probabilium

3. induction

4. analogy

داد آنها تنها بدین صورت که لا اقل باید نسبت به امکان آنچه [محتمل] فرض می شود یقین کامل حاصل باشد.

و اما نامعقولتر از این، اگر ممکن باشد، تمسک به عقل مشترك سلیم است که در آن با مفاهیم و اصولی سروکار داریم که نه از حیث اعتباری که در تجربه دارند، بلکه از آن حیث که قرار است در خارج از شرایط [لازم برای] تجربه، معتبر قلمداد شوند، لحاظ شده اند. زیرا [باید دید] عقل سلیم چیست؟ عقل مشترك را مادام که در احکام خود بر صواب باشد عقل سلیم گویند. اما عقل مشترك چیست؟ قوه شناخت و بکار بردن قواعد است به نحو انضمامی و همین وجه امتیاز آن از فاهمه نظری<sup>۱</sup> است که قوه شناخت قواعد به نحو انتزاعی است. لذا فهم این قاعده که هر حادثی به موجب علت خود وجوب پیدا می کند بر عقل مشترك بس دشوار است و یقیناً هرگز نمی تواند آن را به صورت کلی ادراک کند و لذا محتاج آن است که برای آن از تجربه، مصداقی پیدا کند و وقتی می شنود که معنی این قاعده همان فکری است که همیشه وقتی شیشه پنجره ای می شکسته و یا چیزی از اثاث خانه گم می شده، به ذهن او می رسیده، آن اصل را می فهمد و آن را مسلم می گیرد. بنابراین عقل مشترك جز از آن لحاظ که می تواند شاهد صحت قواعد خود در تجربه باشد (هر چند آن قواعد مقدم بر تجربه در آن واقعاً حضور دارند) فایده دیگری ندارد، اما درک آن قواعد، مقدم بر تجربه و مستقل از آن، کار فاهمه نظری است و بکلی از حوزه دید عقل مشترك بیرون است. مابعدالطبیعه منحصرأ با نوع اخیر شناسایی سروکار دارد و شك نیست که توسل به ضامنی همچون عقل سلیم، که در اینجا صاحب هیچ رأیی نیست و جز در تنگناهایی که راه دیگری برای کمک به اندیشه های نظری باقی نمانده باشد به چیزی گرفته نمی شود، نشانه ناسلیم بودن عقل سلیم است.

مفردی که این دغل دوستان عقل مشترك (که به وقت مصلحت قدر آن را بالا می برند ولی معمولاً خوارش می شمزند) به استفاده از آن عادت کرده اند این است که می گویند: باید در نهایت امر قضایایی وجود داشته باشد بی واسطه متیقن، و نه تنها هیچ اثباتی بلکه هرگز هیچ توجیهی برای آنها لازم نیاید، زیرا در غیر این صورت، ما در رجوع به مقدمات قضایای خود دچار تسلسل خواهیم شد. تنها امر مسلمی که اینان

می‌توانند در اثبات حقانیت قول خود بدان استناد کنند (به استثناء اصل امتناع تناقض، که اثبات صحت قضایای تألیفی از آن ساخته نیست)<sup>۱</sup> و آن را بی واسطه به عقل مشترك نسبت دهند، قضایای ریاضی است: از قبیل این قضیه که دودوتا چهارتا است و یا اینکه از دو نقطه فقط يك خط مستقیم می‌گذرد و امثال آن. اما اینها قضایایی است که زمین تا آسمان با قضایای مابعدالطبیعه فرق دارد. زیرا در ریاضیات من خود می‌توانم به وسیله ذهن خویش هر چه را که خود مفهوماً ممکن دانسته‌ام بسازم؛ به يك دو به تدریج يك دوی دیگر اضافه می‌کنم و خود رقم چهار را می‌سازم، یا در ذهن خود از يك نقطه به نقطه دیگر همه‌گونه خطی ترسیم می‌کنم و می‌بینم که تنها یکی از آنهاست که همه اجزاء آن (اعم از متساوی و غیرمتساوی) با خودش مشابهت دارد.<sup>۲</sup> اما من با همه قدرت ذهنی خویش قادر نیستم از مفهوم يك شیء، مفهوم شیء دیگری را، که وجودش بالضروره وابسته به شیء اول باشد، بیرون کشم و ناچار باید از تجربه استمداد کنم. اگرچه فاهمه من مفهوم چنین ارتباطی را (یعنی مفهوم علیت را) مقدم بر تجربه (اما همواره فقط با ارجاع به تجربه ممکن) در اختیار من می‌نهد، من نمی‌توانم آن را مثل مفاهیم ریاضی، به صورت مقدم بر تجربه در شهود به نمایش درآورم و بدینسان مقدم بر تجربه ممکن بودنش را اثبات کنم؛ اگر بنا باشد این مفهوم و نیز اصول حاکم بر استفاده از آن، مقدم بر تجربه - چنانکه اقتضای مابعدالطبیعه است - معتبر باشد، ممکن بودن آن همواره نیازمند توجیه و تبیین است، والا معلوم نخواهد شد که دامنه اعتبار آن تا کجاست و آیا می‌توان آن را در خارج از تجربه نیز بکار بست یا نه. لذا در مابعدالطبیعه که يك علم نظری عقل محض است، هرگز نمی‌توان به عقل مشترك تمسك جست، اما (در بعضی موارد) که ناچار به ترك مابعدالطبیعه و صرف نظر از هرگونه شناخت نظری (که همواره باید به صورت يك شناخت [نظری] باشد) و از آن جمله مابعدالطبیعه و تعالیم آن، باشیم و فقط داشتن يك اعتقاد معقول برای ما ممکن و وافق به مقصود باشد (و حتی دلپذیرتر از خود این شناخت)، به خوبی می‌توان دست توسل به سوی عقل مشترك دراز کرد. زیرا

۱. منظور کانت این است که اصل امتناع تناقض نیز البته از جمله قضایای متیقنی است که می‌توان آن را بی واسطه به عقل مشترك نسبت داد اما این اصل به تنهایی برای اثبات صحت قضایای تألیفی کافی نیست (رک: قسمت ج از بند دوم همین کتاب) و حال آنکه آنچه مخالفان می‌باید در اینجا اثبات کنند، صحت ماتقدم این گونه قضایاست. (م. ف.).

۲. این تعریفی است که کانت در ضمن بیان مقصود خود، از استقامت خط مستقیم بدست می‌دهد. (م. ف.).

در این حال مسأله بکلی شکل دیگری دارد. مابعدالطبیعه نه تنها بتمامه بلکه در یکایک اجزاء خود باید يك علم باشد والا هیچ نیست، زیرا از آنجا که محصول تفکر نظری عقل محض است تکیه گاهی به غیر بینشهای کلی<sup>۱</sup> ندارد. در خارج از مابعدالطبیعه استفاده از احتمال و عقل مشترك - البته طبق ضوابط خاص آنها، که اهمیتشان همواره منوط به رجوع آنها به عمل است - کاملاً مفید و مجاز است. این است آنچه من معتقدم که حق دارم برای آنکه مابعدالطبیعه به عنوان يك علم ممکن باشد تقاضا کنم.

## ضمیمه

### درباب اینکه چه می‌توان کرد تا مابعدالطبیعه به صورت يك علم واقعیت پیدا کند

از آنجا که هیچ يك از راههایی که تاکنون طی شده بدین مقصد منتهی نشده، و از آنجا که تا پیشاپیش نقدی از عقل محض صورت نگیرد هرگز نمی‌توان بدین مقصود رسید، چنین بنظر می‌رسد که بجاست اگر توقع داشته باشیم پژوهشی که درین باب در اینجا عرضه شده مورد بررسی دقیق و سنجیده واقع شود، مگر اینکه کسی صلاح خود را در آن دیده باشد که یکسره همه دعای مابعدالطبیعه را رها کند، که در آن صورت اگر در تصمیم خود راسخ بماند کسی را با او نزاعی نیست. اما اگر کسی جریان امور را چنانکه واقعاً هست نه چنانکه باید باشد، در نظر گیرد، با دو نوع حکم روبرو خواهد شد، یکی حکمی که قبل از تحقیق صادر می‌شود که در مورد ما بدین صورت است که خواننده بر اساس مابعدالطبیعه خود (که ممکن بودن خود آن، هنوز می‌باید مورد بررسی واقع شود) درباره نقد عقل محض حکمی صادر می‌کند، و دیگر حکمی که پس از تحقیق صادر می‌شود که در آن، خواننده موقتاً نتایج حاصل از پژوهشهای نقادانه را - که ممکن است قویاً برخلاف مابعدالطبیعه مختار قبلی او باشد - کنار می‌نهد و نخست اصولی را که منشأ این نتایج گشته است مورد بررسی قرار می‌دهد. اگر آنچه از مابعدالطبیعه متداول عاید می‌شود متیقن می‌بود (مثل هندسه) نوع اول حکم معتبر بود، زیرا اگر نتایج برخی از اصول با حقایق مسلم مباینت داشته باشد شك نیست که آن

اصول نادرست است و باید بدون تأمل مردود شناخته شود. اما اگر وضع چنان است که مابعدالطبیعه را خزانه‌ای نیست که آکنده از قضایای (تألفی) متیقن باشد، و شاید حتی میان نتایج بسیاری از قضایایی که از همه موجه‌تر بنظر می‌رسد تضاد وجود دارد و هرگز ملاک اطمینان بخشی برای صدق قضایای خاصه مابعدالطبیعه (تألفی) در دست نیست، در آن صورت دیگر جایی برای حکم نوع اول باقی نمی‌ماند و پیش از آنکه درباره ارزش نقد عقل حکمی صادر شود، اصول نقد عقل می‌باید مورد بررسی قرار گیرد.

### نمونه

#### يك حكم قبل از تحقيق درباره نقد عقل

چنین حکمی را می‌توان در صفحات ۴۰ به بعد بخش سوم ضمیمه اخبار علمی گوتینگن<sup>۱</sup> مورخ نوزدهم ژانویه ۱۷۸۲ مشاهده کرد.<sup>۲</sup>

اگر مؤلفی که به موضوع تألیف خود وقوف کامل داشته و کوشیده است تا در آن تألیف تماماً حاصل تفکر خود را عرضه کند با منتقدی سروکار پیدا کند که به نوبه خود از فراست کافی برای تشخیص نکاتی که ارزش یا بی‌ارزشی اثر مخصوصاً منوط بدانهاست برخوردار باشد و در الفاظ نیچد بلکه در پی اصل مطلب باشد و صرفاً به واریسی و سنجش اصولی که مبدأ عزیمت مؤلف بوده بپردازد، در آن صورت ممکن است خشونت حکم، مؤلف را خوش نیاید اما عموم مردم، که بی‌طرفند بهره خود را می‌برند، و خود مؤلف نیز می‌تواند از اینکه کسی از اهل فن، پژوهش‌ش‌ش او را مورد بررسی قرار داده و فرصتی برای تصحیح و توضیح پیش آورده است خرسند شود و از این رهگذر، چنانچه معتقد باشد که اساساً حق با اوست، تا فرصت باقی است لغزشگاههایی را که ممکن است در آینده به تألیف او زیان رساند برطرف سازد.

1. *Göttingische gelehrte Anzeigen*

۲. نویسنده این نقد «کریستین گارو» (Christian Garve) بود و «فدر» (J. G. Feder) سردبیر مجله به قصد تلخیص قسمتهای بسیاری از آن مقاله را حذف کرده بود. در پی این نقد، میان کانت و گارو مکاتیبی آغاز شد و گارو همین حذف و تلخیص را بهانه قرارداد و خود را مسئول مفاد آن نقد، به صورتی که چاپ شده بود، ندانست، اما وقتی به سال ۱۷۸۳ تمامی آن نقد دوباره در صفحه ۸۳۸ کتابشناسی عمومی آلمانی (*Allgemeine Deutsche Bibliothek*) به طبع رسید معلوم شد که ادعای گارو در سلب مسئولیت آن مقاله از خود، بی‌اساس بوده است. (م. ا.)

اما وضعی که من با منتقد خود دارم بکلی غیر از این است. ظاهراً وی اصولاً نمی‌داند که در تحقیقی که من (خوشبختانه یا بدبختانه) بدان اشتغال داشته‌ام اصل موضوع مورد نزاع چیست و نمی‌دانم این ناشی از آن است که وی حوصله کافی برای تأمل در يك کتاب مفصل نداشته یا از زیر و رو شدن علمی که او به زعم خود از مدتها پیش همه چیز آن را روشن کرده بوده عصبانی شده و یا اینکه درك واقعاً محدود او مانع آن بوده که وی از مابعدالطبیعه مدرسه خود فراتر رود، که امیدوارم چنین نباشد، خلاصه اینکه او شتابزده رشته درازی از قضایایی که تا کسی مقدمات آنها را نداند معنی آنها را نمی‌فهمد ردیف کرده و اینجا و آنجا زبان به ملامت گشوده، که خواننده نه جهت آن ملامت را می‌فهمد و نه آن قضایایی را که مورد ملامت واقع شده و بنابراین [نقد او] نه نفعی برای عموم دارد و نه به تصدیق اهل فن به من کمترین ضرری می‌رساند. لذا اگر نه این بود که این حکم فرصتی به دست می‌دهد تا با پاره‌ای توضیحات خواننده این تمهیدات را از سوء تعبیر مصون دارم، آن را بکلی نادیده می‌گرفتم.

این منتقد برای آنکه نظر گاهی اختیار کند که بتواند از آن در نهایت سهولت و بدون تحمل رنج تحقیق خاصی، کل این تألیف را به صورتی برخلاف نظر مؤلف معرفی کند، هم در آغاز و هم در پایان نقد می‌گوید: این اثر يك سیستم ایده آلیسم متعالی<sup>۱</sup> (یا به ترجمه وی، ایده آلیسم<sup>۲</sup> اعلی) است.

به محض آنکه نگاهم به این سطور افتاد دانستم که با چه نوع نقدی روبرو هستم. مثل این بود که کسی که هرگز از هندسه هیچ نخوانده و نشنیده يك کتاب «اقلیدس» پیدا کند و بعد از ورق زدن کتاب و دیدن آن همه شکل، در پاسخ کسانی که نظر او را جویا شده اند بگوید: «این کتاب دستورالعمل تنظیم شده‌ای برای ترسیم اشکال است، مؤلف

#### 1. transcendent idealism

۲. من هرگز اعلی نگفته‌ام. مرا با برجهای بلند و فیلسوفان افراشته قامت که معمولاً باد فراوانی گرداگرد هر دوی آنهاست کاری نیست. جای من در حضيض حاصلخیز تجربه است و لفظ استعلایی که معنی آن را به کرات بیان کرده‌ام و ناقد مزبور (از بس همه چیز را سرسری گرفته) يك بار هم معنی آن را در نیافته، به معنی آنچه از تجربه فراتر می‌رود نیست، بلکه امری است که، هر چند بر هر تجربه‌ای تقدم دارد (ماتقدم)، تنها معنایی که از آن اراده شده، همانا ممکن ساختن شناسایی از طریق تجربه است. اگر این مفاهیم [ماتقدم] پای از قلمر و تجربه بیرون نهند، کاربرد آنها، در مقابل کاربرد حلولی که منحصر در تجربه است، متعالی نامیده می‌شود. در اصل کتاب راه تمامی این گونه سوء تعبیرها بسته شده اما ناقد نفع خود را در سوء تعبیر می‌دیده است. (کانت)



زبان خاصی بکار برده تا تصورات مبهم و نامفهومی بدست دهد که نتیجه آنها در نهایت امر، همان است که از عهده هر کس که چشم سالمی داشته باشد نیز برمی آید، و از این قبیل...»

باری، اجازه دهید ببینیم آن ایده آلیسمی که در سراسر کتاب من سریان دارد - هرچند آن را به هیچ وجه نمی توان روح آن نظام دانست - از چه سنخ است. سخن همه ایده آلیستهای واقعی، از فیلسوفان الثانی<sup>۱</sup> تا اسقف بارکلی<sup>۲</sup> در این عبارت خلاصه می شود که: «هر شناختی که از حس و تجربه حاصل شود جز توهم هیچ نیست و حقیقت، تنها در تصورات فاهمه محض و عقل است».

برخلاف این سخن، اصلی که حاکم بر سراسر ایده آلیسم من و تعیین کننده آن است این است که: «هر شناختی که درباره اشیا صرفاً از فاهمه محض یا عقل محض حاصل شود جز توهم هیچ نیست و حقیقت فقط در تجربه است». این درست ضد ایده آلیسم به معنی خاص کلمه است، حال باید دید من این اصطلاح را چگونه برای منظوری بکلی مخالف بکار برده ام و ناقد آن را همه جا چگونه دیده است؟

حل این مشکل مبتنی بر امری است که ناقد، اگر می خواست می توانست آن را در نهایت وضوح از مطاوی کتاب دریابد. مکان و زمان و هر آنچه در آنهاست نفس الامر اشیا و یا خصوصیات نفس الامری اشیا نیست بلکه صرفاً به پدیدارهای آنها تعلق دارد، تا اینجا من با ایده آلیستها هم عقیده ام. اما آنان و بخصوص بارکلی، مکان را صرفاً يك تمثیل تجربی<sup>۳</sup> می دانند که مثل پدیدارهای واقع در آن، همراه با همه تعیناتش منحصرأ به وسیله تجربه یا ادراک بر ما معلوم می شود، من، برخلاف، ابتدا ثابت می کنم که ما می توانیم مکان (و همین طور زمان، که بارکلی بدان هیچ توجهی نداشته است) و همه تعینات آن را مقدم بر تجربه بشناسیم، زیرا مکان، و همچنین زمان، قبل از هر ادراک یا تجربه ای به عنوان صورت محض حساسیت ما، در ما حضور دارد و همان است که همه شهودهای حساسیت و بالتیجه همه پدیدارها را ممکن می سازد. از اینجا این نتیجه حاصل می شود که چون ملاک حقیقت، قوانین کلی و ضروری است، ممکن نیست که نزد بارکلی ملاکی برای حقیقت داشتن تجربه وجود داشته باشد چرا که او هیچ چیز را به صورت مقدم بر تجربه در اساس پدیدارهای واقع در تجربه، قرار نداده بود

و از همین جا بود که این نتیجه حاصل شد که آن همه جز توهّم هیچ نیست، و حال آنکه نزد ما مکان و زمان (همراه با مفاهیم محض فاهمه) مقدم بر تجربه قانون خود را بر هر تجربه ممکنه اعمال می کنند، و این در عین حال، خود ملاک قابل اعتمادی برای تمیز حقیقت از توهّم نیز به دست می دهد.<sup>۱</sup>

پس ایده آلیسم (انتقادی خاص) مصطلح من نوع کاملاً بخصوصی است، از آن جهت که ایده آلیسم معمول را واژگونه می سازد و در آن، هر شناسایی مقدم بر تجربه ای، حتی شناخت هندسی، هم از اول واقعیت عینی کسب می کند و این امری است که بدون ذهنی بودن مکان و زمان که من اثبات کرده ام قول بدان، حتی برای سخت ترین معتقدان مذهب اصالت واقع نیز ممکن نبود. در چنین وضع و حالی ای کاش می توانستم به مفهومی که دارم نام دیگری بدهم تا راه را بر هر گونه سوء فهم ببندم، اما تبدیل بالمرّه آن را میسر نمی دانم. بنابراین شاید اجازه داشته باشم از این پس، همانطور که پیش از این نیز اشاره کرده ام<sup>۱</sup> آن را ایده آلیسم صوری<sup>۲</sup> یا بهتر از آن ایده آلیسم انتقادی<sup>۳</sup> بنامم تا با ایده آلیسم جزمی<sup>۴</sup> بارکلی و ایده آلیسم شکاکانه<sup>۵</sup> دکارت مشتبه نشود.

در این نقدی که از این کتاب بعمل آمده، من مطلب قابل ذکر دیگری نمی بینم. منتقد مزبور خیلی فی الجمله<sup>۶</sup> اظهار نظر کرده است، و این شیوه بسیار زیر کانه ای است که دانایی یا نادانی شخص را بر ملا نمی سازد. اگر مسأله اصلی مورد توجه قرار گرفته بود، که حق نیز همین بود، در آن صورت يك حکم کامل ناظر به جزئیات<sup>۷</sup> کافی بود تا شاید خطای مرا، و شاید هم میزان وقوف منتقد را در این گونه مباحث آشکار سازد. این حیلّه

۱. ایده آلیسم به معنی خاص کلمه همواره در پی امری رؤیایی است. جز این نتواند بود، اما منظور از ایده آلیسم من منحصر<sup>۱</sup> فهم [چگونگی] امکان شناختی است که ما مقدم بر تجربه از متعلقات تجربه داریم، که مسأله ای است که تاکنون حل نشده بلکه مطرح نیز نبوده است. چنین است که ایده آلیسم رؤیایی یکسره فرومی ریزد، ایده آلیسمی که در آن همیشه (چنانکه در فلسفه افلاطون دیده می شود) شناخت ماتقدمی که ما (حتی از هندسه) داریم دال بر شهود دیگری غیر از شهود حسی (یعنی شهود عقلی) (intellectual intuition) گرفته می شد، چرا که هرگز به ذهن احدی خطور نمی کرد که حواس نیز خود ممکن است مقدم بر تجربه شهود داشته باشد. (کانت)

۱. در همین کتاب، در صفحه ۱۲۷ ملاحظه سوم «مسأله استعلایی اصلی»، مخصوصاً در صفحات ۱۳۱ و ۱۳۲ (کانت)

2. formal idealism      3. critical idealism      4. dogmatic idealism  
5. sceptical idealism      6. en gros      7. en detail

[فی الجمله اظهار نظر کردن]، تدبیر خوبی بود تا بموقع شوق خواندن اصل کتاب را از خوانندگانی که عادت کرده‌اند درباره کتابها صرفاً از گزارش روزنامه‌ها کسب نظر کنند، سلب کند و یکنفس يك مشت قضیه را، که چون از متن مقدمات دلائل و تبیینهای خود گسیخته شده (آنهم این قضایا که تا این حد در نقطه مقابل مابعدالطبیعه اهل مدرسه قرار دارد) قهراً چرند به نظر می‌رسد، پشت سر هم ردیف کند تا حوصله خواننده را چنان بسر برد که دچار تهوع شود و سپس بعد از تعلیم فرمودن این عبارت مشعشع به من که توهم دائم، حقیقت است، با لحنی پدرانۀ نقد خود را با این پند ناپخته خاتمه بخشد که: در افتادن با زبان رایج چه فایده دارد، قائل به تفصیل شدن در معنای ایده آلیسم از کجا پیدا شده و چه وجهی دارد؟ این داوری، که در آغاز همه بدایع کتاب مرا بدعت متافیزیکی قلمداد می‌کند و در پایان آن را صرفاً يك تفاوت در تعبیر می‌داند، به روشنی دلیل آن است که این قاضی بعد از این من از کتاب من هیچ نفهمیده و بدتر از آن مقصود خود را نیز به درستی دریافته است.<sup>۱</sup>

اما ناقد همچون کسی سخن می‌گوید که از نظریات عالی و مهم خود خبر دارد ولی بدان تظاهر نمی‌کند، چون من به تازگی در خصوص مابعدالطبیعه مطلبی که چنین لحن [حکیمانه‌ای!] را اقتضا کند نشنیده‌ام. وی با مکتوم نگاهداشتن کشفیات خود از [مردم] جهان، خطای عظیمی مرتکب می‌شود، زیرا شك نیست که مثل من، بسیاری کسانی که با وجود همه مطالب زیبایی که از دیرباز درین موضوع به رشته تحریر آمده، به قدر يك بند انگشت هم در این علم پیشرفتی ندیده‌اند. البته کارهایی از قبیل دقت بخشیدن به تعاریف، و تهیه عصای نو برای دلائل علیل و افزودن تکه‌های تازه یا نقشی متفاوت به چل تکه مابعدالطبیعه دیده می‌شود، اما اینها آن نیست که جهان می‌خواهد.

۱. در بسیاری از موارد، ناقد با سایه خود به نزاع برخاسته است. آنجا که من حقیقت تجربی (truth of experience) را در مقابل رؤیا (dream) قرار داده‌ام، او هرگز فکر نکرده است که در اینجا منحصر اسخن از رؤیای به معنی عینی\* (somnium objective sumtum) معروف در فلسفه ولفی (Wolfian philosophy) است که صرفاً امری است صوری و در آن اختلاف میان خواب و بیداری، که در یک فلسفه استعلایی جایی ندارد، مطرح نیست. ضمناً وی معتقد است استنتاج مقولات و جدول اصول فاهمه، «همان اصول معمولی منطق و امور عامه (ontology) است که به صورت ایده آلیستی بیان شده است» در این مورد کافی است که خواننده به این تمهیدات مراجعه کند تا قبول کند که حکمی بی‌مایه‌تر و از لحاظ تاریخی نادرست‌تر از این حکم، نمی‌توان صادر کرد. (کانت)

\* رك: بند ۱۴۲ کتاب مابعدالطبیعه آلمان تألیف ولف. (م. ا.)

جهان از اقوال متافیزیکی سیر شده است، آنچه لازم دارد تحقیقی است در امکان این علم و در منابعی که برای آن مفید یقین تواند بود و خواهان آن است که ملاک اطمینان بخشی داشته باشد تا توهم جدلی عقل محض را از حقیقت بازشناسد. ناقد می‌بایست مفتاحی برای [حل] این [مشکل] داشته باشد والا هرگز با چنین لحن مطمئنی سخن نمی‌گفت.

اما در اینکه اصولاً اندیشهٔ چنین احتیاجی در این علم به ذهن وی خطور کرده باشد، تردید دارم، زیرا اگر چنین بود وی داوری خود را بدین نکته معطوف می‌ساخت و حتی با مشاهدهٔ کوشش نافر جامی در این امر خطیر زبان به ستایش می‌گشود. اگر این طور باشد، از نو با هم دوست خواهیم شد. وی مختار است به هر صورت که دلخواه اوست در مابعدالطبیعهٔ خود به تعمق پردازد، هیچ کس مانع او نخواهد بود، اما نمی‌تواند در باب آنچه در خارج از مابعدالطبیعه قرار دارد، یعنی دربارهٔ منشأ مابعدالطبیعه در عقل، حکمی صادر کند. آنچه ثابت می‌کند که بدگمانی من بی‌اساس نیست این است که وی حتی يك کلمه هم دربارهٔ امکان شناخت تألیفی ماتقدم، یعنی همان مشکل بخصوصی که سرنوشت مابعدالطبیعه یکسره در گرو حل آن و کتاب نقد عقل (و اینک نیز تمهیدات) من تماماً معطوف بدان است، سخن نمی‌گوید. ایده آلیسمی که وی با آن مواجه شده و همان را دستاویز خود قرار داده، صرفاً از آن رودر این نظام فلسفی راه یافته که تنها راه حل چنان مشکلی بوده است (هرچند بعداً برای تأیید آن دلایل دیگری نیز به دست آمده است) و او می‌بایست ثابت می‌کرد یا آن مسأله در خور اهمیتی که من در نقد عقل (و نیز در این تمهیدات) بدان داده‌ام نبوده، یا با مفهوم پدیدار که من عرضه کرده‌ام حل نشده، و یا اینکه می‌توان آن را به وجه بهتری حل کرد، اما من درین نقد هیچ سخنی درین خصوص نمی‌بینم. بنابراین، ناقد از کتاب من و شاید از روح و جوهر خود مابعدالطبیعه نیز، هیچ نفهمیده است، مگر اینکه فرض کنیم - فرضی که من خود بدان راغبترم - عجله‌ای که معمولاً يك ناقد دارد، همراه با عصبانیت ناشی از دشواری کار در برابر این همه موانع، سایهٔ مزاحمی بر سراسر کتابی که وی پیش چشم داشته افکنده و بر جنبه‌های اساسی آن پردهٔ ابهام کشیده بوده است.

يك مجلهٔ عالمانه، هر قدر هم همکاران خود را خوب و با دقت انتخاب کند، هنوز راه درازی در پیش دارد تا بتواند در عرصهٔ مابعدالطبیعه هم، همچون قلمروهای دیگر به

کسب اعتبار شایسته‌ای نائل آید. [هریک از] علوم و دیگر شاخه‌های شناسایی برای خود ضابطه‌ای<sup>۱</sup> دارند. ضابطه ریاضیات در خود آن است و ضابطه کلام و تاریخ در کتابهای مذهبی و غیرمذهبی، و علوم طبیعی و طب در ریاضیات و تجربه و ضابطه علم حقوق در کتابهای قانون است و حتی ضابطه امور ذوقی در نمونه‌های بازمانده از روزگار باستان است. لکن برای داوری درخصوص آنچه مابعدالطبیعه نامیده می‌شود هنوز ضابطه‌ای پیدا نشده است (من کوشیده‌ام تا این ضابطه و مورد استفاده آن را معین سازم). حال باید دید مادام که چنین ضابطه‌ای به دست نیامده درباره این گونه نوشته‌ها چگونه باید داوری کرد؟ اگر این نوشته‌ها از قبیل نوشته‌های جزمی باشد باید اجازه داد هر کس هر چه می‌خواهد بگوید، هیچ کس نخواهد توانست سلطه درازمدتی بر دیگران داشته باشد زیرا دیری نخواهد گذشت که دیگری با او معامله به مثل خواهد کرد. اما اگر از نوع نوشته‌های نقادانه باشد، آنهم نه نقادی نوشته‌های دیگر، بلکه نقادی خود عقل، بطوریکه دیگر مفروض گرفتن ضابطه داوری [از پیش] ممکن نباشد بلکه لازم باشد که ابتدا خود آن ضابطه جستجو شود، در آن صورت باید خرده‌گیری و اعتراض را جایز دانست اما براساس سعه صدر، زیرا همه بدان محتاجیم و چون بصیرت کافی نداریم نباید همچون قضات محکمه به صدور حکم قاطع مبادرت ورزیم.

در عین حال برای آنکه این دفاع خود را به مسائل مورد علاقه اهل فلسفه مرتبط سازم آزمایشی را پیشنهاد می‌کنم که مشخص می‌کند راه وصول به غایت مشترك کلیه تحقیقات متافیزیکی کدام است و آن همان شیوه‌ای است که ریاضیدانان، در جای دیگر، برای اینکه جدال مربوط به اثبات تفوق روشهای خود را به جایی برسانند در پیش گرفته‌اند، بدین معنی که از منتقد خود خواهم خواست تا فقط یکی از اصول حقیقتاً متافیزیکی مورد قبول خود، یعنی اصولی را که تألیفی است و شناخت آنها مقدم بر تجربه از مفاهیم حاصل می‌شود و در صورت امکان یکی از لازمت‌های آنها، مثلاً اصل بقای جوهر یا اصل وجوب ضروری حوادث عالم بوسیله علل را به روش خاص خود و چنانکه اقتضای این اصول است براساس مبانی ماتقدم به اثبات رساند. اگر نتوانست (سکوت علامت رضاست) باید قبول کند که: از آنجا که مابعدالطبیعه بدون تیقن قطعی این گونه قضایا هیچ نیست، نخست باید مقدم بر هر امر دیگر امکان یا عدم امکان آن در

نقدی از عقل محض به اثبات رسد، و وی ناچار یا باید بپذیرد که اصول نقادی من صحیح است یا باید بطلان آنها را ثابت کند. اما من چون از هم اکنون پیش بینی می‌کنم که با آنکه وی تاکنون با خیال آسوده به یقینی بودن اصول خود اعتماد داشته وقتی مسأله يك امتحان جدی مطرح باشد قادر نخواهد بود در تمامی پهنه مابعدالطبیعه حتی يك اصل هم پیدا کند که بتواند آن را با جرأت عنوان نماید، حاضر م مساعدترین وضعیتی را که در چنین دعوایی می‌توان انتظار داشت برای او فراهم کنم، بدین معنی که حاضر م او را از اثبات مدعا<sup>۱</sup> معاف سازم و آن را خود برعهده گیرم.

او در این تمهیدات و همچنین در صفحات ۴۲۶ تا ۴۶۱ نقد عقل<sup>۲</sup> من، هشت قضیه می‌بیند که دو به دو ضد یکدیگرند و هر يك از آنها ضرورتاً به مابعدالطبیعه تعلق دارد که یا باید پذیرفته شود یا رد شود (گرچه هیچ يك از آنها چنان نبوده که [بالاخره] زمانی توسط فیلسوفی پذیرفته نشده باشد). حال او مختار است هر يك از این هشت قضیه را که می‌خواهد بدون اثبات بپذیرد انتخاب کند، من حرفی ندارم، (اما فقط یکی را، چون اتلاف وقت نه برای او سودی دارد نه برای من) و آنگاه برهانی را که من در اثبات قضیه نقیض آن اقامه کرده‌ام مورد اعتراض قرار دهد. اگر من باز هم بتوانم این قضیه [دوم] را [از خطر ابطال] نجات بخشم و بدین نحو بتوانم ثابت کنم که نقیض آن قضیه که وی اختیار کرده نیز، طبق اصولی که ضرورتاً باید در هر مابعدالطبیعه جزمی مورد تصدیق باشد، به همان وضوح [قضیه اول] قابل اثبات است، در آن صورت معلوم می‌شود که مابعدالطبیعه دچار يك عیب ارثی است که اگر به زادگاه آن که همانا عقل محض است بازنگردیم نه تنها رفع آن عیب، بلکه حتی تبیین آن ناممکن خواهد بود. پس باید یا نقد عقل مرا قبول کرد یا بهتر از آن را به جای آن گذاشت و به هر حال لا اقل باید آنچه را من عرضه کرده‌ام مطالعه کرد، که این در حال حاضر تنها خواسته من است. اما اگر من نتوانم مدعای خود را [که اثبات قضیه نقیض است] ثابت کنم، يك قضیه تألیفی ماتقدم و مبتنی بر اصول جزمی، به حساب حریف گذاشته می‌شود و معلوم می‌شود که اتهام من به مابعدالطبیعه منصفانه نبوده است<sup>۳</sup> و من باید تصدیق کنم که ایراد او بر نقد عقل من

1. onus probandi

۲. بخش (۴۶۱-۴۲۶) الف و (۴۸۹-۴۵۴) ب، تعارض عقل محض. (م. ا.)

۳. در پاراگراف قبل، کانت از ناقد مزبور خواسته بود تا لا اقل يك قضیه تألیفی متافیزیکی را به نحو ماتقدم بر پایه مفاهیم اثبات کند، حال می‌گوید چون من قبلاً رضا داده‌ام که ناقد یکی از آن قضایای هشتگانه

وارد است (هرچند چنان نتیجه‌ای به این زودیه‌ها هم به دست نخواهد آمد). از این رو، به نظر می‌رسد که لازم است ناقد از حالت ناشناس بدرآید والا من نمی‌دانم چگونه می‌توان راهی جست تا من بجای مواجهه با يك مسأله، به مدح و قدح چندین حریف ناشناخته و ناخواسته گرفتار نیایم.

## پیشنهادی

### برای بررسی نقد عقل که حکمی در پی تواند داشت

من از عموم اهل علم که با سکوت طولانی در خصوص کتاب نقد عقل من بدان قدر و اعتباری بخشیدند، ممنونم زیرا این سکوت خود تعویق حکم است و نتیجتاً دلیل آنکه گمان برده‌اند در تألیفی که در آن همه راههای معمول رها شده و راه تازه‌ای در پیش گرفته شده که در آن هر کسی نمی‌تواند مسیر خود را به فوریت پیدا کند، بعید نیست امری نهفته باشد که شاخه مهمی از معرفت بشری که اکنون مرده است بتواند به برکت آن بارور شود و جانی تازه پیدا کند، همچنین حاکی از آن است که مراقب بوده‌اند تا مبدا این نهال نازک را با حکمی عجولانه شکسته و نابود سازند.

نمونه‌ای از احکامی که بنابه همین جهات به تأخیر افتاده بوده، هم اکنون در مجله علمی‌گوتا<sup>۱</sup> بنظر من رسیده است که<sup>۲</sup> هر خواننده‌ای (بی آنکه تحسین قابل تردید مرا در نظر بگیرد) می‌تواند خود درستی و متانت آن را از بیان خالی از انحراف و قابل فهمی که منتقد از بخشی از اصول اولیه کتاب من به دست داده دریابد.

اما از آنجا که شاید ارزیابی تمامی يك ساختمان عظیم، یکجا با يك برآورد عجولانه ممکن نباشد، من اینک پیشنهاد می‌کنم که این بررسی، قطعه به قطعه، از شالوده به بالا صورت گیرد و از این تمهیدات به عنوان يك طرح کلی، که بتوان اصل تألیف<sup>۳</sup> را

متافیزیکی را اثبات شده فرض کند و در اختیار خود بگیرد، اگر نتوانم نقیض آن را اثبات کنم، در آن صورت آن قضیه اول به حساب ناقد گذاشته می‌شود و من ناچار باید بپذیرم که وی توانسته است آنچه را من قبلاً خواسته بوده‌ام عرضه کند. (م. ف.)

1. *Gothaische gelehrte zeitung*

۲. به تاریخ بیست و چهارم اوت ۱۷۸۲. تا این تاریخ به غیر آن نقد نشریه گوتینگن، نقد دیگری در خصوص نقد عقل انتشار نیافته بود. (م. ا.)

۳. مراد کتاب نقد عقل محض است. (م. ف.)

به تناسب، با آن مورد مقایسه قرار داد، استفاده شود. اگر مبنای این پیشنهاد همان اهمیتی باشد که معمولاً هر کس در خیال خود بر اثر غرور برای آثار خود قائل است، شرم آور و مستوجب آن است که به تلخی رد شود. اما امروزه [شعله] امور فلسفه نظری، بتمامه در شرف خاموشی مطلق است<sup>۱</sup>، هرچند عقل آدمی با اشتیاقی زوال ناپذیر دلبسته آن است و اگر به عبث می کوشد تا خود را به بی اعتنائی زند صرفاً از آن روست که همواره با ناکامی روبرو بوده است.

در عصر ما که عصر تفکر است، اگر درجایی حتی اندک امیدی برای رسیدن به مقصود وجود داشته باشد، روا نیست که بسیاری از افراد شایسته فرصتهای مناسب را برای همکاری در جهت نفع مشترك عقل، که روشنایی آن روزافزون است مغنم نشمارند. ریاضیات و علوم طبیعی و حقوق و هنر و حتی علم اخلاق و نظایر آن، روح را کاملاً اشباع نمی کنند، همیشه در آن، جایی باقی می ماند که مخصوص این عقل محض و نظری است که اگر خالی بماند ما را به جستجو در مزخرفات و خرافات و احساسات - که به ظاهر سرگرمی و اشتغال و در واقع فقط مایه تشویش ذهن است - می کشاند تا ندای سهمگین عقل را که به اقتضای سرنوشت مقدر خود، خواهان امری است که آن را، محض خود آن، ارضاء کند نه اینکه صرفاً در خدمت و یا مصلحت امیال دیگر قرار دهد خاموش سازد. لذا مباحثی که منحصرأً به این حوزه از عقل، که قائم به خود است، اختصاص دارد، به شهادت قرائنی که من دارم برای هر کس که بخواهد از این طریق درک خود را گسترش دهد جاذبه عظیمی دارد، زیرا در آنجاست که همه معرفتها و حتی همه غایات دیگر باید با یکدیگر تلاقی کنند و به صورت يك كل واحد در آیند، و من به جرأت می توانم بگویم که این جاذبه، از جاذبه هر علم نظری دیگر بیشتر است، چنانکه شخص به آسانی حاضر به معاوضه آن نخواهد شد.

من به عنوان نقشه و راهنمای تحقیق، نه خود کتاب نقد عقل بلکه این تمهیدات را پیشنهاد می کنم، زیرا هر چند نقد عقل را هنوز از لحاظ محتوا و ترتیب و تعلیمات آن، و نیز از لحاظ اهتمامی که پیش از نگارش هر جمله در بررسی و سنجش دقیق آن داشته ام

---

۱. مقصود کانت این است که حال که فلسفه نظری کلا رو به خاموشی و فراموشی می رود چه جای آن است که کسی از اینکه در این فلسفه راه تازه ای عرضه کرده است دچار عجب و غرور شود، بدین وجه وی می خواهد نسبت غرور را از خود دور سازد. (م. ف.).



به خوبی می‌پسندم (زیرا سالها به طول انجامید تا خود را در خصوص منابع آن کتاب، آن هم نه فقط برای کل آن، بلکه گاهی برای يك جمله واحد، راضی ساختم)، با این حال، هنوز از شیوه بیان بعضی از بخشهای «نظریه عناصر»<sup>۱</sup>، مثلاً از بخش استنتاج مفاهیم فاهمه یا مغالطات عقل محض<sup>۲</sup> راضی نیستم زیرا اطالۀ کلام از وضوح مطلب کاسته است، بجای این بخشها می‌توان آنچه را که در تمهیدات در خصوص این مباحث آمده مبنای تحقیق قرار داد.

در ستایش از مردم آلمان گفته‌اند که هر جا استقامت و تلاش طاقت فرسا لازم باشد آنان می‌توانند بر سایر مردم سبقت گیرند. اگر این عقیده، اساسی داشته باشد، اینک اینجا فرصتی پیش آمده تا کاری را که کمتر کسی در سودمندی نتیجه آن تردید تواند داشت و متفکران همه بالسویه در آن ذی‌نفعند (و تاکنون توفیق تکمیل آن حاصل نشده) تکمیل کنند و گمان نیکوی [دیگران را در حق خود] به اثبات رسانند. خصوصاً که علم مورد بحث، نوع خاصی از علم است که می‌توان آن را یکباره و یکجا به تمامیت کامل و وضع ثابت رسانید، به نحوی که دیگر نه بتوان آن را کمترین قدمی به پیش برد و نه با هیچ کشف تازه‌ای توسعه و حتی تغییر داد (البته من در اینجا توضیحات پراکنده را که جنبه آرایش ظاهری دارد و نیز فوائد اضافی دیگری را که در جهت انواع مقاصد دیگر حاصل می‌شود به حساب نمی‌آورم)، و این مزیتی است که هیچ علم دیگری از آن برخوردار نیست و نمی‌تواند باشد، زیرا که هیچ علمی نیست که قوه شناخت مربوط به آن این چنین از سایر قوا انفراد و استقلال کامل داشته و از آمیختگی با آنها بدور باشد. چنین به نظر می‌رسد که زمان حاضر برای تقاضای من زمان مناسبی باشد، زیرا در آلمان، در خارج از حیطه آنچه اصطلاحاً علوم مفید خوانده می‌شود، به دشواری می‌توان دانست که شخص باید چه اشتغالی داشته باشد که بازی صرف نباشد بلکه از آن نتیجه ماندگاری حاصل شود.

اما اینکه چگونه می‌توان به مساعی اهل علم در جهت نیل بدین مقصود وحدت

۱. کانت کتاب نقد عقل خود را پس از مقدمه، به دو بخش عمده نظریه استعلایی عناصر و نظریه استعلایی روش تقسیم کرده است، نظریه استعلایی عناصر که در اینجا بدان اشاره شده عنوان کلی قسمت عمده کتاب است که بخشهای حسیات استعلایی و منطق استعلایی و تحلیل استعلایی و جدل استعلایی را شامل می‌شود. (م. ف. ۰)

بخشید امری است که من باید آن را به دیگران واگذارم تا راه آن را پیدا کنند. ضمناً من قصد ندارم از همه انتظار داشته باشم از نظریات من پیروی کنند و حتی نمی‌خواهم خود را بدین امید دلخوش دارم، اما هر اندازه هم در آن اعتراض و تکرار و جرح و تعدیل و یا تأیید و توسعه و تکمیل صورت گیرد، تنها به شرط آنکه مطلب از شالوده بررسی شود قهراً موجب نظریاتی خواهد شد که حتی اگر مغایر نظریات من هم باشد، میراثی برای آیندگان و موجب امتنان آنان خواهد بود.

در اینجا اگر بخواهیم بیان کنیم که پس از آنکه خود را با اصول نقد وفق دادیم مابعدالطبیعه‌ای که نتیجتاً باید انتظار داشته باشیم چگونه خواهد بود، و چگونه این کندن پرهای دروغین، آن را نحیف و حقیر نخواهد ساخت بلکه از جنبه‌ای دیگر سبب شکوه و جلال آن خواهد شد، مجالی بس وسیع لازم است. لکن بر این اصلاح فوائد عمده دیگری مترتب است که به رأی العین مشهود است. مابعدالطبیعه متعارف این فایده را داشت که به بحث و فحوص در مفاهیم اولیه فاهمه محض برآمد تا آنها را از طریق تحلیل واضح سازد و از راه تبیین، تعین بخشد. این خود موجب پرورش عقل شد تا از آن پس به هر کجا که خود می‌خواهد روی کند، اما جز این فایده دیگری نداشت، چرا که دوباره منزلت خود را از دست داد از آن رو که با گزافه‌گویی به عجب افتاد و با بهانه‌ها و طفره‌های زیر کانه به سفسطه درآویخت، و دشوارترین مسائل را سهل گرفت و با اندکی از تعالیم اهل مدرسه قابل حل پنداشت و از این راه به سطحی بودن گرائید و حال آنکه این تعالیم هر چه بیشتر بتواند چیزی به زبان علم و چیزی مطابق پسند عموم به عاریت بگیرد و نتیجتاً همه چیز شود برای همه کس و درواقع هیچ چیز برای هیچ کس، گمراه‌کننده‌تر می‌شود. اما نقادی، برخلاف، به احکام ماضی‌بده‌ای می‌بخشد که با آن می‌توان با اطمینان شناخت حقیقی را از شناخت کاذب تمیز داد و اگر به نحو کامل در مابعدالطبیعه بکار بسته شود موجب بنیادی می‌شود برای نحوه تفکری که از آن پس بر همه موارد استفاده از عقل تأثیر نیکو خواهد داشت و از ابتدا [درما] روح فلسفی خواهد دمید. اما خدمت آن را به علم کلام<sup>۱</sup> به هیچ وجه نباید دست کم گرفت، از باب آنکه کلام را از حکم جزم‌اندیشان آزاد می‌سازد و بدین سان آن را در مقابل همه اعتراضات این گونه مخالفان، حفظ می‌کند. زیرا مابعدالطبیعه متعارف به رغم همه

وعده‌های مساعدی که به کلام داد، نتوانست به وعده وفا کند و علاوه بر آن، با استمداد از تفکر جزمی تنها کاری که کرد این بود که دشمنان خود را بر ضد خود تجهیز کرد. خیالات و احساسات که در عصر روشن‌اندیشی به غیر از استتار در ورای مابعدالطبیعه‌ای از آن قبیل که در مدارس معمول است، راهی برای ظهور ندارد و تنها در پناه آن می‌تواند جرأت هجوم بر تعقل را در سر پیورورد، با فلسفه نقادی از این آخرین مخفیگاه نیز بیرون کشیده می‌شود. علاوه بر این همه، برای يك مدرس مابعدالطبیعه امری مهم‌تر از این نیست که بتواند بگوید آنچه او عرضه می‌دارد سرانجام اکنون به تصدیق عموم علم است و همگان از آن واقعاً بهره خواهند برد.

## واژه‌نامه انگلیسی به فارسی

action	عمل
active and the passive, the	فاعل و قابل
affinity	قربت
affirmative	ایجابی
agreement	مطابقت
amphiboly	مُمارات
ampliative	توسيعی
analogies of experience	تشابهات تجربه
analogy	تمثيل
analytic	تحليلی
analytic method	روش تحلیلی
antecedent	مقدم (در قیاس باتالی)
anthropology	انسان‌شناسی
anthropomorphism	تشبيه
anticipations of perception	پیش‌یابیهای ادراك حسی
antinomy	تعارض
antithesis	وضع مقابل
aphorisms	کلمات قصار
apodictic	یقینی
apodictic propositions	قضایای یقینی

a posteriori	مؤخر از تجربه
appearance	پدیدار
a priori	مقدم بر تجربه، اولی، ماتقدم
arbitrary	گزافی
assertoric	قطعی
axioms	اصول متعارفه
axioms of intuition	اصول متعارفه شهود
being of the understanding	موجود عقلانی
boundary	مرز
Cartesian idealism	ایده آلیسم دکارتی
categorical	حملی
causality	علیت
cause	علت
common sense	عقل مشترک
community	مشارکت، تبادل، اشتراک، رابطه متقابل
completeness	تمامیت
complete space	مکان تام
composite	مرکب
composition	ترکیب
concept	مفهوم
concepts of reflection	مفاهیم رویت
concepts of something and nothing	مفاهیم شیء و لا شیء
consciousness	وجدان
consequent	تالی
contemporaneity	تقارن زمانی
contingent	ناضروری
continuity	تداوم

constitutive	قوام بخش
cosmological idea	تصور مربوط به جهان
critical idealism	ایده آلیسم انتقادی
deduction	استنتاج، قیاس
deism	دئیسم، اعتقاد به وجود خدا
dependence	تابعیت
dependence of existence	تعلق وجود
determining grounds	مبادی ایجاب
dialectic	جدل
dialectical	جدلی
dialectical assertions	قضایای جدلی الطرفین
dialectic of pure reason	جدل عقل محض
discipline	انضباط
discursive	استنتاجی، استدلالی، نطقی
discursive understanding	فاهمه استدلالی
disjunctive	انفصالی
division	انقسام
dogma	رای جازم، اعتقاد جزمی
dogmatic idealism	ایده آلیسم جزمی
dogmatism	مذهب اهل جزم
dreaming idealism	ایده آلیسم رویائی
effect	معلول
efficient cause	علت فاعلی
empirical consciousness	آگاهی سطحی تجربی
empirical determination	تعیین تجربه سطحی
empirical idealism	ایده آلیسم تجربی
empirical judgements	احکام تجربه سطحی

empirical representation	تمثل تجربی
eternity	سرمدیت
eternity (a parte ante)	ازلیت
existence	وجود
explicative	توضیحی
faculty of representation	قوه مصوره
fatalism	جبر
first beginning	ابتدای اولی
first principle	مبدأ اولی
force	نیرو
form	صورت
form of sensibility	صورت حساسیت
formal	صوری
formal conditions	شرایط صوری
formal idealism	ایده آلیسم صوری
freedom	اختیار
functions of judging	افعال قوه حاکمه
fundamental propositions	قضایای بنیادی
highest being	وجود اعلی، وجود برین
homogeneity	تجانس
hypothesis	فرضیه
hypothetical	شرطی
hypothetical judgement	حکم شرطی
idea	تصور
idea of the complete series of conditions, the	تصور سلسله کامل شرطها
idea of the complete subject, the	تصور موضوع کامل

ideal of pure reason, the	ایده آل عقل محض
ideality	ذهنی بودن
identical propositions	قضایای اتحادی
immanent	حلولی
impeneterability	نفوذناپذیری
in abstracto	انتزاعی
in concreto	انضمامی
induction	استقراء
inertia	تعطل (ماند یا لختی در اصطلاح علم فیزیک)
infinite	نامتناهی، عدولی
inherence	لزوم ذاتی
intellectual intuition	شهود عقلی
intellectual world	عالم معقول
intelligible world	عالم عقلی، عالم عقلانی
intuition	شهود
intuitive	شهودی
judgement	حکم
judgements belonging to metaphysics	احکام منسوب به ما بعد الطبیعه
judgements of experience	احکام تجربی
judgements of perception	احکام ادراک
limit	حد
limitation	عدول، حصر
logical function	فعل منطقی
logical moments	مراحل منطقی
material idealism	ایده آلیسم مادی
materialism	ماده انگاری



materialiter	مادتاً
materiality	مادیت
matter of appearance	ماده پدیدار
measure	اندازه
metaphysician	متعاطی مابعدالطبیعه
metaphysics	مابعدالطبیعه
modifications	تصرفات
mystical idealism	ایده آلیسم صوفیانه
natural necessity	ضرورت طبیعی
natural religion	دین طبیعی
natural theology	الهیات طبیعی
naturalism	اصالت طبیعت
necessary being	واجب الوجود
necessity	وجوب، ضرورت
necessity of determination	ضرورت تعیین
negation	سلب
negative	سلبی
noumenon	ذات معقول
object	عین خارجی، شیء، متعلق، موضوع
object of intuition	متعلق شهود
object of knowledge	متعلق شناسائی
objective	عینی
omnipotence	قدرت مطلق
omnipresence	حضور مطلق
ontology	هستی شناسی، امور عامه
ontological predicaments	صفات وجودی
optimism	نظریه خوش گمانی

organized body	پیکر سازمند
original being	وجود نخستین
origination	تکون
ought	باید
paradox	تناقض نما
paralogism	مغالطه
particular	جزئی
permanence	استمرار
philosophia definitiva	فلسفه تعریفی
plurality	کثرت
possibility	امکان
post predicaments	محمولات الحاقی
postulates of empirical thought	اصول موضوعه فکر تجربی
practical freedom	اختیار عملی
predicables	حملیات
predicaments	محمولات
primariae	اولیه
principle	مبدأ، اصل
principles of aesthetics	اصول حسیات
problematic	ظنی
progressive method	روش پیشرفتی
properly metaphysical judgements	احکام متافیزیکی به معنی اخص
proposition of experience	قضیه تجربه
psychological idea	تصور مربوط به نفس
psychological obscurity	ابهام روانی
quality	کیفیت
quantity	مقدار، کمیت

reality	واقعیت، ایجاب
reciprocity	تبادل
regressive method	روش بازگشتی
regulative	نظام بخش
regulative principle	اصل نظم دهنده
relational concept	مفهوم رابطی
representations	تصویرات، تمثلات
sceptical idealism	ایده آلیسم شکاکانه
schema	شاکله (گرده)
simple parts	اجزاء بسیط
singular	شخصی
sound sense	عقل سلیم
specification	تخصیص
speculative understanding	فاهمه نظری
spontaneously	بالتبع، به طبع خود
standard	ضابطه
state	حالت
subject	موضوع (در قیاس با محمول)، شناسنده، فاعل شناسایی
subject of thinking	موضوع تفکر
subjective	ذهنی
subjectively determining grounds	مبادی موجبۀ سو بژکتیو
subordinate beginning	ابتدای تبعی
subsistence	تقرر
substance	جوهر
substantial	ذات جوهری
substratum	محل
syllogism	قیاس
synthetic	تألیفی

synthetic method	روش تألیفی
synthetic unification of perceptions	اتحاد تألیفی ادراکات
synthetic unity of intuitions	وحدت تألیفی شهودها
system	نظام
system of the categories	نظام مقولات
system of the cosmological ideas	نظام تصورات مربوط به جهان
theism	ته‌ئیسم، اعتقاد به خدای ادیان
theological idea	تصور مربوط به خدا
theology	کلام
thesis	وضع
totality	تمامیت
transcendent	متعالی
transcendental	استعلایی
transcendental aesthetics	حسیات استعلایی
transcendental deduction	استنتاج استعلایی
transcendental idealism	ایده‌آلیسم استعلایی
transcendental ideas	تصورات استعلایی
transcendental illusion	توهم استعلایی
transcendental logic	منطق استعلایی
transcendental philosophy	فلسفه استعلایی
transcendental system	نظام استعلایی
understanding	فاهمه
unity	وحدت
universal	کلی
whole	کل

## واژه‌نامه فارسی به انگلیسی

empirical consciousness

آگاهی سطحی تجربی

first beginning

ابتدای اولی

subordinate beginning

ابتدای تبعی

psychological obscurity

ابهام روانی

synthetic unification of perceptions

اتحاد تألیفی ادراکات

simple parts

اجزاء بسیط

Judgements of perception

احکام ادراک

empirical judgements

احکام تجربه سطحی

judgements of experience

احکام تجربی

properly metaphysical judgements

احکام متافیزیکی به معنی اخص

judgements belonging to metaphysics

احکام منسوب به مابعدالطبیعه

freedom

اختیار

practical freedom

اختیار عملی

eternity (a parte ante)

ازلیت

discursive

استدلالی، نطقی، استنتاجی

transcendental

استعلانی

induction

استقراء

permanence

استمرار

transcendental deduction

استنتاج استعلانی

deduction

استنتاج، قیاس

naturalism	اصالت طبیعت
principle	اصل، مبدأ
regulative principle	اصل نظم دهنده
principles of aesthetics	اصول حسیات
axioms	اصول متعارفه
axioms of intuition	اصول متعارفه شهود
postulates of empirical thought	اصول موضوعه فکر تجربی
dogma	اعتقاد جزمی، رأی جازم
functions of judging	افعال قوه حاکمه
natural theology	الهیات طبیعی
possibility	امکان
ontology	امور عامه، هستی شناسی
in abstracto	انتزاعی
measure	اندازه
anthropology	انسان شناسی
discipline	انضباط
in concreto	انضمامی
disjunctive	انفصالی
division	انقسام
primariae	اولیه
reality	ایجاب، واقعیت
affirmative	ایجابی
the ideal of pure reason	ایده آل عقل محض
transcendental idealism	ایده آلیسم استعلانی
critical idealism	ایده آلیسم انتقادی
empirical idealism	ایده آلیسم تجربی
dogmatic idealism	ایده آلیسم جزمی
Cartesian idealism	ایده آلیسم دکارتی
dreaming idealism	ایده آلیسم رویایی

sceptical idealism	ایده‌آلیسم شکا‌کانه
formal idealism	ایده‌آلیسم صوری
mystical idealism	ایده‌آلیسم صوفیانه
material idealism	ایده‌آلیسم مادی
ought	باید
spontaneously	به طبع خود، بالطبع
appearance	پدیدار
anticipations of perception	پیش‌پایه‌های ادراک حسی
organized body	پیکر سازمند
dependence	تابعیت
consequent	تالی
synthetic	تألیفی
reciprocity	تبادل
community	تبادل، اشتراک، رابطه‌ی متقابل، مشارکت
homogeneity	تجانس
analytic	تحلیلی
specification	تخصیص
continuity	تداوم
composition	ترکیب
analogies of experience	تشابهات تجربه
anthropomorphism	تشبیه، قیاس به انسان
modifications	تصرفات
idea	تصور
transcendental ideas	تصورات استعلائی
the idea of the complete series of conditions	تصور سلسله‌ی کامل شرطها
cosmological idea	تصور مربوط به جهان

theological idea	تصور مربوط به خدا
psychological idea	تصور مربوط به نفس
the idea of the complete subject	تصور موضوع کامل
antinomy	تعارض
inertia	تعطل (ماند یا لغتی در اصطلاح علم فیزیک)
dependence of existence	تعلق وجود
empirical determination	تعیین تجربه سطحی
contemporaneity	تقارن زمانی
subsistence	تقرر
origination	تکون
totality, completeness	تمامیت
empirical representation	تمثل تجربی
representations	تمثلات، تصویرات
analogy	تمثیل
paradox	تناقض نما
ampliative	توسیعی
explicative	توضیحی
transcendental illusion	توهم استعلائی
theism	ته‌نیسیم (اعتقاد به خدای ادیان)
fatalism	جبر
dialectic	جدل
dialectic of pure reason	جدل عقل محض
dialectical	جدلی
particular	جزئی
substance	جوهر
state	حالت
limit	حد



transcendental aesthetics	حسیات استعلانی
limitation	حصر، عدول
omnipresence	حضور مطلق
judgement	حکم
hypothetical judgement	حکم شرطی
immanent	حلولی
predicables	حملیات
categorical	حملی
deism	دئیسم (اعتقاد به وجود خدا)
natural religion	دین طبیعی
substantial	ذات جوهری
noumenon	ذات معقول
subjective	ذهنی
ideality	ذهنی بودن
regressive method	روش بازگشتی
synthetic method	روش تألیفی
analytic method	روش تحلیلی
progressive method	روش پیشرفتی
eternity	سرمدیت
negation	سلب
negative	سلبی
schema	شاکله (گرده)
singular	شخصی
formal conditions	شرایط صوری

hypothetical	شرطی
subject	شناسنده، فاعل شناسایی، موضوع (در قیاس با محمول)
intuition	شهود
intellectual intuition	شهود عقلی
intuitive	شهودی
object	شیء، عین خارجی، متعلق، موضوع
ontological predicaments	صفات وجودی
form	صورت
form of sensibility	صورت حساسیت
formal	صوری
standard	ضابطه
necessity	ضرورت، وجوب
necessity of determination	ضرورت تعیین
natural necessity	ضرورت طبیعی
problematic	ظنی
intelligible world	عالم عقلانی، عالم عقلی
intellectual world	عالم معقول
infinite	عدولی، نامتناهی
sound sense	عقل سلیم
common sense	عقل مشترك
cause	علت
efficient cause	علت فاعلی
causality	علیت
action	عمل
object	عین خارجی، شیء، متعلق، موضوع

objective

عینی

subject

فاعل شناسایی، شناسنده، موضوع (در قیاس با محمول)

the active and the passive

فاعل و قابل

understanding

فاهمه

discursive understanding

فاهمه استدلالی

speculative understanding

فاهمه نظری

hypothesis

فرضیه

logical function

فعل منطقی

transcendental philosophy

فلسفه استعلانی

philosophia definitiva

فلسفه تعریفی

omnipotence

قدرت مطلق

affinity

قرابت

identical propositions

قضایای اتحادی

fundamental propositions

قضایای بنیادی

dialectical assertions

قضایای جدلی الطرفين

apodictic propositions

قضایای یقینی

proposition of experience

قضیه تجربه

assertoric

قطعی

constitutive

قوام بخش

faculty of representation

قوه مصوره

syllogism

قیاس

deduction

قیاس، استنتاج

plurality

کثرت

whole

کل

theology

کلام

aphorisms

کلمات قصار

universal	کلی
quantity	کمیت، مقدار
quality	کیفیت
arbitrary	گزافی
inherence	لزوم ذاتی
metaphysics	مابعدالطبیعه
materialiter	مادتاً
materialism	ماده انگاری
matter of appearance	مادهٔ پدیدار
materiality	مادیت
determining grounds	مبایای ایجاب
subjectively determining grounds	مبایای موجبۀ سو بژکتیو
principle	مبدأ، اصل
first principle	مبدأ اولی
metaphysician	متعاطی مابعدالطبیعه
transcendent	متعالی
object	متعلق، عین خارجی، شیء، موضوع
object of knowledge	متعلق شناسایی
object of intuition	متعلق شهود
substratum	محل
predicaments	محمولات
post predicaments	محمولات الحاقی
dogmatism	مذهب اهل جزم
logical moments	مراحل منطقی
boundary	مرز
composite	مرکب

agreement	مطابقت
effect	معلول
paralogism	مغالطه
concepts of reflection	مفاهیم رویت
concepts of something and nothing	مفاهیم شیء و لاشیء
concept	مفهوم
relational concept	مفهوم رابطی
quantity	مقدار، کمیت
a priori	مقدم بر تجربه، ماتقدم، اولی
antecedent	مقدم (در قیاس با تالی)
complete space	مکان تام
amphiboly	ممارات
transcendental logic	منطق استعلانی
subject of thinking	موضوع تفکر
subject	موضوع (در قیاس با محمول)، فاعل شناسایی، شناسنده
being of the understanding	موجود عقلانی
a posteriori	مؤخر از تجربه
contingent	ناضروری
infinite	نامتناهی، عدولی
system	نظام
transcendental system	نظام استعلانی
regulative	نظام بخش
system of the categories	نظام مقولات
optimism	نظریه خوش گمانی
impeneterability	نفوذناپذیری
force	نیرو
necessary being	واجب الوجود

reality	واقعیت، ایجاب
consciousness	وجدان
necessity	وجوب، ضرورت
existence	وجود
highest being	وجود برین، وجود اعلی
original being	وجود نخستین
unity	وحدت
synthetic unity of intuitions	وحدت تألیفی شهودها
thesis	وضع
antithesis	وضع مقابل
ontology	هستی شناسی، امور عامه
apodictic	یقینی